

LE COMMENTAIRE DE ST. THOMAS SUR LA POLITIQUE D'ARISTOTE,
TRADUCTION FRANCAISE ET INTRODUCTION
par Léon Charette

Thèse présentée à la Faculté de Philosophie
de l'Université d'Ottawa, en vue de l'obten-
tion du Doctorat en Philosophie.



Ottawa, Canada, 1968

UMI Number: DC53918

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI Microform DC53918
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

LE COMMENTAIRE DE S. THOMAS D'AQUIN
SUR LA POLITIQUE D'ARISTOTE

RESUME

Cette thèse est la traduction du Commentaire de la Politique d'Aristote par S. Thomas d'Aquin, d'après le texte latin de l'édition Marietti préparée par le Père R. M. Spiazzi, O.P.- Ce sujet de thèse s'explique par le fait que la pensée politique de S. Thomas continue toujours à susciter de l'intérêt, mais ne reçoit pas la diffusion qu'elle mérite, parce qu'elle est répandue dans de multiples écrits et exprimée dans une langue que de moins en moins de lecteurs connaissent. La traduction de cette oeuvre apporte donc un élément de plus à une synthèse éventuelle de la pensée politique de S. Thomas d'Aquin.

Et puisque les problèmes soulevés par la traduction d'une oeuvre de ce genre sont nombreux et divers, il a paru nécessaire de faire précéder cette traduction d'une Introduction qui vise à faire le point sur les questions relatives, d'une part, à la valeur même du texte, et d'autre part, à son contenu.

La Première Partie de l'Introduction se rapporte donc au texte même du Commentaire. - Le chapitre I traite de l'authenticité du Commentaire et développe les divers arguments qui nous permettent d'affirmer que le texte authentique de S. Thomas prend fin avec la sixième leçon du troisième livre de la Politique. - Le chapitre II aborde le problème de la date de composition du Commentaire, et, partant de l'influence de la Politique d'Aristote sur les diverses oeuvres de S. Thomas, conclut que cette date de composition se situe vers 1270-1272. - Le chapitre III étudie successivement les trois textes impliqués dans notre travail de

RESUME

traduction, du point de vue de la valeur de ces textes par rapport à l'original. Ces trois textes sont celui de la Politique d'Aristote, la traduction latine de Guillaume de Moerbeke, et le texte même du Commentaire. Ce chapitre fait voir que le texte latin d'Aristote accompagnant le Commentaire de S. Thomas dans l'édition Marietti n'est pas celui de G. de Moerbeke. Quant au texte même du Commentaire, il a été soumis, au cours des âges, à diverses manipulations; mais celles-ci ne semblent pas en avoir dénaturé la substance. - Le chapitre IV ajoute les renseignements indispensables à l'étude et à l'interprétation du Commentaire en tant qu'oeuvre littéraire, et soulève rapidement quelques questions relatives à la continuation du Commentaire par Pierre d'Auvergne.

La Deuxième Partie de l'Introduction vise à fournir un résumé du contenu doctrinal du Commentaire sur la Politique. - Le chapitre I traite brièvement des sources de S. Thomas, du contexte historique de cet écrit, et des principes qui ont guidé l'élaboration personnelle de sa pensée politique. - Ensuite, en raison des liens très étroits qui unissent l'Ethique à Nicomaque et la Politique d'Aristote, et en raison de l'antériorité du Commentaire de l'Ethique à Nicomaque par S. Thomas, le chapitre II offre un aperçu des "principes de science politique" contenus dans ce dernier ouvrage. - Le chapitre III résume enfin la doctrine du Commentaire de la Politique d'Aristote, et s'efforce de dégager l'ordre interne de l'oeuvre. C'est pour cette raison que ce chapitre développe assez longuement les considérations préliminaires et principes méthodologiques posés par S. Thomas dans le Proemium et la première

RESUME

leçon du Commentaire. L'essentiel de ces considérations se ramène à ceci: l'étude d'un tout quelconque doit d'abord commencer par l'étude de ses parties, c'est pourquoi l'étude de la famille vient avant celle de la société civile; quant à la méthode, puisqu'il s'agit ici d'une science pratique, l'argumentation procède toujours à postériori, c'est-à-dire à partir d'exemples et de l'étude des opinions. -Vient ensuite l'étude des éléments de la société civile, soit la famille. Cette étude est centrée sur deux pôles qui sont les personnes et les biens, et traite des différents rapports qui s'élaborent au sein de la famille entre les personnes d'une part, et les personnes et les choses d'autre part. C'est à cette partie que se rattachent l'étude de l'esclavage et de la propriété privée. -Vient enfin l'étude de la société civile ou politique en tant que telle, suivant une nouvelle application du principe méthodologique qui demande l'étude des parties avant celle du tout. L'ordre est donc le suivant: le citoyen et les choses qui s'y rattachent, les constitutions ou formes de gouvernement, le gouvernement proprement dit, le gouvernement le meilleur, et le but de la société civile.

Ce plan de travail montre que le deuxième livre du Commentaire, qui traite des diverses opinions, dont celle de Platon, et des gouvernements existant au temps d'Aristote, n'a pas fait l'objet d'un traitement spécial. C'est que ce livre renferme des remarques nombreuses et fort diverses. Par souci de clarté, les plus importantes de ces remarques ont été intégrées à la deuxième partie de l'Introduction, à l'endroit qui paraissait le plus approprié. -Par contre, afin que ce résumé ne

RESUME

soit pas un instrument de travail trop imparfait, nous nous sommes efforcés d'indiquer les principales références aux passages connexes des autres oeuvres de S. Thomas, où ce dernier a précisé sa pensée davantage sur les diverses questions traitées dans son Commentaire.

Enfin, quant à la traduction du texte même du Commentaire de la Politique d'Aristote par S. Thomas, elle a été faite d'après le texte latin de l'édition Marietti, dont nous avons conservé les divisions et la numérotation. Le plan de chaque leçon a également été conservé et traduit, après avoir été parfois simplifié légèrement. -Cependant, le texte latin d'Aristote fourni par cette édition a été éliminé parce que ce n'est pas la traduction originale de Guillaume de Moerbeke. Il a été remplacé, à l'intérieur du Commentaire, par des "phrases-clés" qui renvoient à la traduction française récente de J. Tricot, publiée chez J. Vrin en 1962. -Le tout est précédé d'une traduction du plan général du Commentaire de la Politique, plan reconstitué dans l'édition Marietti et complété par nous d'après les indications de S. Thomas lui-même dans certains passages de son Commentaire. -En dernier lieu, nous avons ajouté à la suite de la traduction un Index des ouvrages cités par S. Thomas dans ce même texte.

RECONNAISSANCE

Cette thèse a été préparée sous la direction du Rév. Père Clemens Stroick, o.m.i., L.Ph., D.Th., Vice-doyen et professeur à la Faculté de Philosophie de l'Université d'Ottawa. C'est grâce à son dévouement inlassable et à ses précieux encouragements que le présent travail a pu être mené à bonne fin. L'auteur désire lui exprimer ici sa plus vive gratitude.

CURRICULUM STUDIORUM

Léon Charette naquit à Hull, Québec, le 19 août 1935. Il obtint son B.A. de l'Université d'Ottawa en 1957, et sa Licence en Philosophie de l'Université d'Ottawa en 1959. Il obtint son M.A. (Philosophie) en 1962. Sa thèse était intitulée La liberté et le bien dans l'"Essai concernant l'entendement humain" de John Locke.

TABLE DES MATIERES

Chapitres	pages
INTRODUCTION	viii
Avant propos	
A. Sujet de la thèse	
B. Rôle de l'introduction	ix
PREMIERE PARTIE - Le Commentaire de la Politique	xi
I.- AUTHENTICITE	
1. Critique externe	
a) Catalogues et éditeurs	xii
b) Manuscrits	xiv
2. Critique interne	
II.- DATE DU COMMENTAIRE	xvi
1. Les deux traductions latines de la Politique	xviii
2. S. Thomas d'Aquin et la Politica imperfecta	xx
3. La Politique et le De Regimine Principium	xxi
4. Le Commentaire de la Politique	
III.- VALEUR DES TEXTES	xxv
1. Le texte d'Aristote	xxvii
2. Le texte latin de G. de Moerbeke	xxx
3. Le texte même du Commentaire	xxxi
a) Historique	xxxiii
b) Jugement sommaire	xxxvi
c) Commentaires et authenticité	
IV.- L'ART DU COMMENTAIRE	xxxviii
1. Nature du commentaire en général	
a) But	xl
b) Méthode	xli
c) Esprit	xlii
2. L'interprétation du Commentaire	xliii
a) Style	xliv
b) Portée	xlvi
c) La continuation de P. d'Auvergne	xlvi
3. Disposition matérielle de la traduction	xlvi
DEUXIEME PARTIE - La pensée politique de S. Thomas	xlix
I.- LES SOURCES ET L'ELABORATION PERSONNELLE	li
1. Les sources	
a) Les sources principales	liii
b) Les problèmes à résoudre	liv
2. Le contexte historique	lv
a) Politico-religieux	lvi
b) Economico-social	
c) Intellectuel	

TABLE DES MATIERES

v

Chapitres	pages
3. L'élaboration personnelle	lvii
II.- COMMENTAIRE DE L'ETHIQUE ET POLITIQUE	lxi
1. La systématisation de S. Thomas	
a) Nature et portée de la sagesse	
b) Place de la science morale	lxii
c) Division de la morale	lxiv
d) Mode et certitude de la morale	lxvi
2. Principes de Science politique	lxix
a) Nature de la politique	lxx
1 ^o Spécificité	
2 ^o Rapports Ethique-Politique	lxxi
3 ^o Son caractère architectonique	lxxiii
b) Nécessité de la société politique	lxxv
c) Prudence législative	lxxvii
d) Justice légale	lxxviii
1 ^o Extension	
2 ^o Fondement	lxxx
3 ^o Sortes de juste	lxxxiv
4 ^o La dimension ultime	lxxxv
e) Formes de gouvernement	lxxxvi
f) Plan de la Politique	lxxxvii
III.- LE COMMENTAIRE DE LA POLITIQUE	lxxxix
1. Le proemium	
a) Les grands principes	
b) la méthode	xc
1 ^o Le processus in determinando	
2 ^o Le processus in demonstrando	xcv
c) L'unité de la science politique	xcvii
d) Son rôle architectonique	xcviii
2. La société civile, communauté parfaite	xcix
a) Processus de définition	
b) Origine naturelle	ci
c) Priorité de la société politique	cii
d) La société politique est d'institution humaine	civ
3. Les éléments de la société politique,	
ou la famille	cvi
a) Les personnes	cvi
1 ^o Fondement de l'autorité	
2 ^o Ses espèces	cvi
i) L'esclavage	
ii) Les autres formes d'autorité	cxii
3 ^o Son exercice: autorité et vertu	cxiii
b) La communauté des personnes	cxvi
c) Les biens ou propriétés	cxviii
1 ^o Légimité de la propriété privée	cxx

TABLE DES MATIERES		vi
Chapitres		pages
2 ^o Limites du droit de propriété		cxxi
3 ^o Usage commun des biens		cxxii
4 ^o Fonction sociale de la propriété		cxxiv
5 ^o Etudes particulières		cxxvi
4. La société politique		cxxvii
a) Le citoyen		cxxix
1 ^o Ce qu'il est		
2 ^o Actes propres du citoyen		
3 ^o Choix des gouvernants		cxxx
4 ^o Qui peut être citoyen		cxxxii
5 ^o Vertu du citoyen		
b) Constitution et formes de gouvernement		cxxxiii
c) Le gouvernement proprement dit		cxxxv
1 ^o Sujets de législation		
2 ^o Limites du pouvoir politique		cxxxvii
3 ^o Doit-on changer les lois?		
4 ^o Fonctions ou magistratures		cxxxviii
5 ^o La tyrannie		cxxxix
d) Le gouvernement le meilleur		cxl
e) Le but de la société politique		cxlii
5. Conclusion générale		cxlv
COMMENTAIRE DE S. THOMAS SUR LA POLITIQUE D'ARISTOTE		
Livre I		1
Livre II		139
Livre III		306
Index des ouvrages cités par S. Thomas		359
BIBLIOGRAPHIE		360

ABREVIATIONS

Dans les notes de l'Introduction, les ouvrages de S. Thomas sont cités sans nom d'auteur. Les abréviations utilisées sont les suivantes (par ordre alphabétique):

Comm. Sent.	Scriptum in IV libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi.
De Malo	Quaest. disp. De Malo.
De Reg. Princ.	De Regimine Principium ad regem Cypri.
In Boeth. de Trin.	Super librum Boethii de Trinitate expositio.
In De An.	In libros de Anima expositio.
In De Coelo.	In libros de Coelo et Mundo expositio.
In Eth.	In decem libros Ethicorum expositio.
In Meta.	In XII libros Metaphysicorum expositio.
In Phys.	In VIII libros Physicorum expositio.
In Pol.	In libros Politicorum expositio.
In Post. Anal.	In libros posteriorum Analyticorum expositio.
Ia Pars	Summa theologiae.
Ia IIae	Summa theologiae.
IIa IIae	Summa theologiae.

INTRODUCTION

AVANT-PROPOS

A - Sujet de cette thèse

Le sujet de cette thèse est en réalité fort simple et bien déterminé puisqu'il s'agit d'une traduction. Cette traduction est celle du Commentaire de la Politique d'Aristote par S. Thomas d'Aquin. Mais pourquoi une traduction? Avant tout pour faciliter la lecture de cette oeuvre au nombre toujours croissant de lecteurs qui ne connaissent pas le latin, et peut-être aussi pour stimuler ceux qui peuvent lire le latin à prendre un contact encore plus profond avec l'original lui-même.

Mais pourquoi, encore, avoir choisi cette oeuvre en particulier? Simplement pour essayer de répondre dans une faible mesure à l'intérêt porté par notre monde contemporain aux problèmes politiques et à la pensée politique de S. Thomas¹ en particulier. Car cette pensée peut être encore valable, et il importe de la faire connaître. Il importe également de fournir au lecteur intéressé un texte qui soit aussi fidèle que possible à l'original, dans les conditions actuelles, et qui puisse servir d'instrument de travail en vue d'une introduction à la pensée politique de S. Thomas d'Aquin.

Cette traduction plutôt littérale, qui n'est pas l'oeuvre d'un latiniste, a cependant été faite en gardant à l'esprit ce conseil bien connu de S. Thomas lui-même:

¹ E. Barker, The Politics of Aristotle, Oxford University Press 1962, p. lxi; L. Thur, A la recherche de l'équité dans les relations commerciales, Revue Relations, Juin 1967, Montréal, p. 168; J. Langlois, La sécularisation dans la société occidentale, Actes du VII^e Congrès Inter-américain de Philosophie, P.U.L., Québec, 1967, p. 109.

INTRODUCTION

ix

"Un bon traducteur doit, tout en gardant le sens des vérités qu'il traduit, adapter son style au génie de la langue dans laquelle il s'exprime"².

B - Rôle de l'introduction.

Il a néanmoins fallu faire précéder cette traduction de certaines considérations préliminaires dont l'utilité n'échappera à personne.

Il était en effet nécessaire de faire le point sur les questions d'ordre historique qui pouvaient être soulevées par le Commentaire, notamment le problème de son authenticité, de sa date de composition, et de la valeur du texte officiel dont nous disposons couramment. De même, il fallait faire mention des conditions de lecture et d'interprétation nécessaires pour aborder l'étude d'un commentaire, en traitant brièvement des techniques de ce genre littéraire. Toutes ces questions font l'objet de la première partie de l'introduction.

Mais cela ne pouvait suffire. Une autre tâche non moins importante restait à faire, soit, de fournir un résumé du contenu doctrinal de ce Commentaire. Pour ce faire, il a fallu songer à rédiger une sorte d'initiation sommaire à la pensée politique de S. Thomas d'Aquin, à partir de son Commentaire de la Politique, tout en indiquant les principales sources de sa pensée, et en indiquant en quels autres endroits de son oeuvre S. Thomas a pu préciser sa pensée sur certaines questions³.

² Contra Errores Graecorum, Prologue, in Ed. Marietti, Op. Theo. Vol. I, pp. 314-315, n. 1030. (Trad. tirée de la Somme Théologique, Revue des Jeunes).

³ C'est pourquoi nous nous sommes efforcés d'indiquer les principales références aux passages connexes de l'oeuvre de S. Thomas d'Aquin, afin que cette thèse ne soit pas un instrument de travail trop imparfait.

INTRODUCTION

x

Cette manière de procéder, en vérité indispensable, permet de situer le Commentaire de la Politique dans l'ensemble des oeuvres de S. Thomas, et peut aider à reconstituer l'élaboration de sa pensée politique personnelle. D'après certains⁴, ce genre de travail serait encore à faire pour l'ensemble de la philosophie de S. Thomas. Tel est donc, pour le Commentaire de la Politique, l'objet de la seconde partie de l'introduction.

Il ne reste qu'à espérer que ce travail ait quelque mérite à susciter également la lecture des autres oeuvres du grand maître que continue à être S. Thomas d'Aquin, et à susciter la réflexion sur les principes, toujours valables, de sa synthèse politique. Ces principes ne sont-ils pas susceptibles d'apporter une lumière, ne serait-ce qu'éloignée, à la solution de quelques-uns de nos problèmes politiques contemporains. Pour ne prendre qu'un exemple parmi tant de sujets laissés par S. Thomas à notre approfondissement, c'est ainsi qu'un juriste contemporain n'a pas craint d'écrire:

"On ne voit pas qu'il ait été tiré grand parti de la pensée, expressément énoncée par saint Thomas, que la nature de l'homme est, sans doute en un certain sens, non immuable (S. Théol. IIa IIae, q. 57, art. 2 ad 1)"⁵.

4 F. Van Steenberghen, La philosophie au XIII^e siècle, 1966, Louvain, pp. 351-354.

5 H. Batiffol, La philosophie du droit, 1962, P.U.F., "Que sais-je?", n. 857, p. 65. Voir aussi In Eth., V. l. xii, nn. 1027-1029.

PREMIERE PARTIE - LE COMMENTAIRE DE LA POLITIQUE

CHAPITRE PREMIER - AUTHENTICITE

1. Critique externe

a) Catalogues et éditeurs. - La première question qui peut se poser est évidemment celle de l'authenticité du Commentaire de la Politique. De nombreux catalogues et manuscrits fournissent ici ample matière à une critique externe.

Prenons d'abord les divers catalogues des oeuvres de S. Thomas¹. Toutes les opinions y sont énoncées au sujet du Commentaire de la Politique. Plusieurs attribuent en entier à S. Thomas le commentaire des huit livres de la Politique; ainsi font les éditeurs de l'édition romaine des oeuvres de S. Thomas en 1570. D'autres ne lui attribuent que le commentaire des quatre premiers livres; ainsi, par exemple, l'auteur du catalogue qui fut rédigé pour le procès de canonisation de S. Thomas en 1323. D'autres encore, comme Théophile de Crémone, responsable de l'édition des commentaires de S. Thomas à Venise en 1471, ne lui attribuent que deux livres et une partie du troisième. Selon A. O'Rahilly², le témoignage le plus convaincant serait un extrait du catalogue de la Bibliothèque papale d'Avignon pour l'année 1317, où il est dit explicitement qu'après la première partie du troisième livre, le commentaire fut complété par Pierre d'Auvergne. Cet extrait rejoint l'affirmation semblable de Ptolémée de

1 M.D. Browne, L'authenticité du Commentaire de Saint Thomas sur la Politique d'Aristote, Revue Thomiste, 1918, pp. 78-83.

2 A O'Rahilly, Notes on St. Thomas, II- The Commentary on the Politics, Irish Ecclesiastical Record, XXX, (1927), p. 615.

Lucques au sujet de l'activité de S. Thomas au cours du pontificat de Grégoire X:

"Hoc etiam tempore (i.e. Gregorii X, 1271-1276) scripsit etiam super Philosophiam, videlicet de Coelo, et de Generatione, sed non complevit; et similiter Politicam. Sed hos libros complevit Magister Petrus de Alvernia, fidelissimus discipulus ejus, Magister in Theologia, et magnus philosophus, et demum Episcopus Claromontensis"³.

b) Les manuscrits. - On ne saurait donc dénier toute valeur aux deux derniers témoignages énoncés ci-dessus. Et, fort heureusement, l'étude des manuscrits vient confirmer leurs dires. Ainsi, deux anciens manuscrits indiquent explicitement à la fin de la sixième leçon du troisième livre, que c'est à ce point que se termine le commentaire authentique de S. Thomas. Ce sont les manuscrits suivants: Paris, Bibl. Nat. MS latin 6457 fol. 79^r - 100^v; Rossiana-Lainz, Codex IX, 2594.

Ajoutons à cela qu'au moins deux autres très anciens manuscrits ne donnent que la partie authentique du commentaire, sans la continuation de Pierre d'Auvergne. Ce sont les manuscrits suivants: Paris, Bibl. Nat. MS latin 16620 fol. 64^r - 118^r; et Balliol (Oxford) 278 fol. 141^r - 165^v. Le professeur A. O'Rahilly en cite un troisième, soit, Paris, Bibl. Nat., MS latin 16612 fol. 136^v - 164^v; mais E. Hocedez, dans un article plus récent, déclare que ce même manuscrit contient aussi la suite du commentaire par Pierre d'Auvergne⁵. De toute façon, les deux premiers manus-

3 P. de Lucques, Hist. Eccl. Rev. Ital. Script., T. XI, 1170; cité par C. De Koninck, In Defence of Saint Thomas, Extrait du Laval Théologique et Philosophique, vol. 1, no. 2, 1945, p. 73, note 1.

4 A. O'Rahilly, loc. cit., p. 615-616.

5 E. Hocedez, La vie et les oeuvres de Pierre d'Auvergne, Gregorianum XIV (1933), p. 29.

crits suffisent à établir que l'ensemble du commentaire n'est pas de S. Thomas.

Mais il y a plus. En effet, A. O'Rahilly a encore établi que le commentaire de Pierre d'Auvergne ne commence pas précisément au point où S. Thomas a interrompu son travail, c'est-à-dire à la septième leçon du troisième livre, mais bien au tout début du troisième livre; de sorte que nous possédons en fait au début du troisième livre, six leçons, dites parallèles, qui se trouvent à commenter le même texte d'Aristote. C'est ainsi que plusieurs manuscrits, outre le commentaire de S. Thomas, renferment et les six leçons parallèles du début du troisième livre, et la suite du commentaire à partir de l'endroit où l'on croyait généralement que Pierre d'Auvergne avait commencé son travail, c'est-à-dire la septième leçon du troisième livre. Les manuscrits dont nous parlons sont les suivants: Peterhouse (Cambridge) MS 82 fol. 137^r - 173^v; Merton College (Oxford) MS 273 fol. 114^v - 143^v; Vatican, MS latin 777 fol. 35^r - 41^v; et Vatican, MS latin 778 fol. 56^v - 69^r. Ces deux derniers manuscrits ont été découverts par Mgr. A. Pelzer⁶.

Plusieurs autres manuscrits, enfin, donnent le commentaire de S. Thomas avec la continuation de Pierre d'Auvergne, mais sans inclure les six leçons parallèles. Ce sont les manuscrits suivants: Paris, Bibl. Nat., MS latin 6457 fo. 79^r - 100^v; Paris, Bibl. Nat., MS latin 16612 (voir page précédente et note 5); Vatican, MS latin 775 fol. 28^r; Urb. lat. 214⁷; et finalement, Rossiana-Lainz, Codex IX, 259.

6 A. O'Rahilly, loc. cit., p. 617.

7 E. Hocedez, loc. cit., p. 23.

Ce bref inventaire, même s'il ne prétend pas être complet, serait suffisant pour établir hors de tout doute l'endroit précis où se termine la partie authentique du Commentaire de S. Thomas sur la Politique d'Aristote. Mais, plusieurs chercheurs se sont efforcés, en plus, de faire une critique interne des textes; et les résultats de cette critique sont encore plus décisifs, si besoin en était.

2. Critique interne.

Dans un article publié en 1918, le Père M.-D. Browne avait tenté avec assez de succès, de donner du poids au témoignage de Théophile de Crémone qui, comme nous l'avons dit plus haut, n'attribuait à S. Thomas que les deux premiers livres et les six premières leçons du 3^e livre du Commentaire de la Politique. Après une étude assez poussée des textes, le père Browne concluait en ces termes:

"Nous rejoignons par là l'assertion de Théophile Crémone, et l'examen détaillé des textes vient confirmer son témoignage. Il semble bien d'ailleurs qu'il n'ait pas fondé son opinion sur autre chose que cette critique interne. Et à des siècles d'intervalle, c'est encore par ses paroles qu'il nous faut résumer et conclure: "Licet nonnulli asserant ipsum (divum doctorem) in omnes Politicorum libros commentaria edidisse, si sic volunt, referant, obsecro, unde tanta obrepsit commentariis diversitas post dimiati tertii libri commentationem"⁸.

Le professeur A. O'Rahilly reprit plus longuement par la suite cette critique interne des textes, en 1927; et les résultats qu'il nous livre sont encore plus explicites. C'est que A. O'Rahilly disposait en plus, pour son étude, des leçons parallèles dont le Père Browne semblait ignorer l'existence.

Il suffira ici, parce que ces résultats sont assez probants par

8 M.-D. Browne, op. cit., p. 83.

eux-mêmes, de ne donner qu'un résumé du tableau dressé par M. O'Rahilly dans son article⁹. Ce tableau se limite à une brève comparaison du style de S. Thomas et de Pierre d'Auvergne dans le seul troisième livre du commentaire, en incluant les leçons parallèles.

On peut donc y constater ce qui suit. Dans le texte de Pierre d'Auvergne, plusieurs formules très fréquentes chez S. Thomas disparaissent à toutes fins pratiques du commentaire; ce sont surtout les formules du genre: "Circa primum duo (tria) facit"; "circa hoc duo (tria) facit"; "epilogando concludit (colligit)". De plus, d'autres formules, qui ne sont jamais utilisées par S. Thomas font leur apparition; ce sont, par exemple, les formules suivantes: "Prima in duas (tres)"; "adhuc prima in duas"; "recapitulat". On pourrait encore ajouter les exemples suivants: l'expression "dicit ergo primo" de S. Thomas devient, dans le texte de Pierre d'Auvergne, "in prima dicit"; et dès le début de la septième leçon, Pierre d'Auvergne utilise une formule qu'on ne retrouve jamais chez S. Thomas: "Postquam Philosophus declaravit".

La critique interne des textes, de même que l'étude des catalogues et des manuscrits, permettent donc de conclure avec le professeur A. O'Rahilly, et sans l'ombre d'un doute, d'une part, que la partie authentique du Commentaire de la Politique par S. Thomas se termine bien à la sixième leçon du troisième livre, et, d'autre part, que la suite du commentaire est l'oeuvre d'un auteur différent qui n'est nul autre que Pierre d'Auvergne.

9 A. O'Rahilly, op. cit., p. 620.

INTRODUCTION

xvi

CHAPITRE DEUXIÈME - DATE DU COMMENTAIRE

Venons-en maintenant au problème de la date de composition de ce commentaire par S. Thomas. Ce problème est plus difficile que le précédent, car les indices dont nous disposons pour tenter de le résoudre sont plus touffus et plus disparates. De plus, c'est un problème complexe qui requiert l'examen de plusieurs questions connexes.

1. Les deux traductions latines de la Politique.

En effet, il faudrait tout d'abord être capable de déterminer indépendamment la date à laquelle la Politique d'Aristote fut réintroduite en Occident. Or, rien n'est moins aisé. Tout ce que nous savons avec certitude, c'est que cette oeuvre d'Aristote fut une des dernières à parvenir en Occident, et que même les philosophes arabes n'en disposaient pas. Ainsi, Averroès commenta l'Ethique à Nicomaque, puis, de son propre aveu, dut se contenter ensuite de commenter la République de Platon, parce qu'il ne disposait pas du texte de la Politique¹⁰. Chez les philosophes médiévaux, la philosophie politique en tant que telle est à peu près ignorée jusqu'au treizième siècle, de sorte que Thomas Gilby rappelle avec beaucoup d'à-propos:

"A philosophy of the State was only gradually formed, and as late as 1266 Roger Bacon noted the gap, which detailed investigation into points of law did not fill"¹¹.

Le texte grec de la Politique d'Aristote parvint vraisemblablement en Occident vers 1260, et aussitôt, Guillaume de Moerbeke entreprit

¹⁰ Erwin I.J. Rosenthal (transl.), Averroes' Commentary of Plato's Republic, 1956, Cambridge University Press, p. 112.

¹¹ T. Gilby, The Political Thought of Thomas Aquinas, The University of Chicago Press, 1958, p. 22 and note 2.

INTRODUCTION

xvii

de le traduire. Il dut, semble-t-il, s'y prendre par deux fois, puisque outre la version complète qu'utilisèrent les différents commentateurs du Moyen-Age, dont S. Thomas, on doit aussi lui attribuer désormais la traduction d'une première version incomplète de la Politique, version dénommée Politica imperfecta, et qui ne comprend que le premier livre et les onze premiers chapitres du deuxième livre de la Politique¹². Dans son édition de l'Aristoteles latinus, P. Michaud-Quantin rappelle l'existence d'au moins trois manuscrits de cette première traduction.

Aussitôt la traduction complétée, les commentaires et "quaestiones" à son sujet se multiplient. Tour à tour, S. Albert, S. Thomas, Pierre d'Auvergne, Siger de Brabant, Walter Burley et John Bate dissertent sur le texte de la Politique¹³. Certains de ces commentaires ou "lectiones", par exemple celles de Siger de Brabant seraient aujourd'hui perdus¹⁴. Les deux commentaires les plus anciens sont ceux de S. Albert et de S. Thomas¹⁵. Mais dans l'état actuel des recherches, il est impossible de dire lequel a précédé l'autre; car nous savons très peu de choses de la chronologie des oeuvres, particulièrement des commentaires, de S. Albert. Mais selon Daniel A. Callus:

12 P. Michaud-Quantin, Politica (Libri I-II.11), Aristoteles-latinus XXIX I, 1961, Bruges-Paris, p. XII-XIV; A. Mansion, Aristoteles latinus: Politica imperfecta, Revue Philosophique de Louvain, 60 (1962), p. 532.

13 Ernest L. Fortin, Medieval Political Philosophy, 1963, The Free Press of Glencoe, p. 297. Le Père E. Fortin suit ici l'opinion de M. Grabman, Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles, (Munich, 1941). Voir aussi: C. Martin, Some Medieval Commentaries on Aristotle's Politics, History, XXXVI, (1951), p. 30, note 9 et p. 32.

14 F. Van Steenberghen, loc. cit., p. 378.

15 T. Gilby, loc. cit., p. 269.

INTRODUCTION

xviii

"Le professeur Conor Martin, dans une dissertation non encore publiée, a démontré qu'il n'y a aucune trace d'influence de S. Albert sur S. Thomas dans le commentaire aux Politiques, ou vice-versa"¹⁶.

2. S. Thomas d'Aquin et la Politica imperfecta.

En ce qui concerne S. Thomas, les historiens ont souvent utilisé le critère des références à la Politique d'Aristote pour tenter de préciser la chronologie de certaines de ses oeuvres. On semble d'autre part considérer comme définitivement acquis, depuis les travaux de G. von Hertling, que les écrits du premier séjour parisien de S. Thomas, soit de 1256 à 1259, ne réfèrent jamais à la Politique. Et en fait, les premiers écrits où S. Thomas réfère à la Politique d'Aristote sont le III^e livre du Contra Gentiles que l'on situe habituellement entre 1261 et 1264, l'Expositio in Job ad litteram, probablement écrite aussi vers 1261-1264, et l'Expositio in evangelium S. Matthei, qui daterait de la période 1256-1259, ou au plus tard de 1264¹⁷. A ces oeuvres, il faut encore ajouter le De Regimine Principum dont nous reparlerons plus loin.

Or, si l'on s'arrête aux trois premières oeuvres mentionnées au paragraphe précédent, on y découvre ce qui suit: chacune des sept citations faites par l'ensemble de ces ouvrages se rapporte invariablement

¹⁶ Daniel A. Callus, Les sources de saint Thomas, Aristote et Saint Thomas d'Aquin, Journée d'études internationales, 1957, Louvain-Paris, p. 140 et note 98.

¹⁷ I.T. Eschmann, A Catalogue of St. Thomas's Works, dans E. Gilson, The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, 1956, Random House, New York, p. 398. Du même auteur, voir aussi The Quotations of Aristotle's Politics in St. Thomas' Lectura super Mattheum, Mediaeval Studies XVIII, 1956, p. 240.

INTRODUCTION

xix

au premier livre de la Politique d'Aristote. Ainsi, le chapitre 22 du III^e livre du Contra Gentiles réfère à Politique I, 5, 1254 b 10-13; le chapitre 81 du même livre réfère à la Politique I, 5, 1254 b 14-20¹⁸. L'Expositio in Job réfère à la Politique I, 8/9, 1256 b 27, 29 et 1257 a 5¹⁹. 2^o Politique I, 2, 1253 a 27; 3^o Politique I, 5, 1254 b 4; 4^o Politique I, 2, 1252 b 12-30²⁰.

Si nous nous rappelons ici ce qui a déjà été dit plus haut au sujet de la Politica imperfecta, on ne pourra manquer de voir un certain rapport. En effet, M. Michaud-Quantin attribue à Guillaume de Moerbeke la première traduction incomplète de la Politique, et en fixe la date à la période 1260-1264. Cette date paraît encore plus vraisemblable si on considère qu'elle correspond à la fin de l'Empire latin de Constantinople. Il est donc à peu près certain, quoiqu'en dise le Père A. Gauthier²¹ que S. Thomas a connu la Politica imperfecta, et que c'est elle qu'il cite dans les oeuvres dont nous parlons. Mgr A. Mansion semble le prendre pour acquis²², et le Père I.T. Eschmann, pour sa part, considère la chose comme assez probable²³.

18 A Gauthier, Introduction au Contra Gentiles, 1961, P. Lethiellieux, Paris, p. 38, note 78.

19 I.T. Eschmann, A Catalogue (voir note 17 ci-dessus), p. 394.

20 Idem, loc. cit., p. 398.

21 A. Gauthier, loc. cit., p. 38-39, note 78.

22 A. Mansion, loc. cit., p. 531. (Voir ci-dessus, note 11).

23 I.T. Eschmann, The Quotations of Aristotle's Politics in St. Thomas' Lectura super Mattheum, Mediaeval Studies XVIII, 1956, p. 237, note 15.

3. La Politique et le De Regimine Principium

Mais si ce qui vient d'être dit est exact, la traduction complète de la Politique par G. de Moerbeke ne saurait être antérieure à 1265, non plus d'ailleurs que le De Regimine Principium et le Commentaire de la Politique. Au sujet du De Regimine Principium, les recherches du Père I.T. Eschmann semblent bien montrer que cet ouvrage date de la période 1265-1267²⁴. Ce fait établit de façon certaine que S. Thomas disposait à cette époque du texte complet de la Politique d'Aristote, car il s'en inspire largement²⁵ et puise à presque tous les livres de cet ouvrage. De plus, le De Regimine Principium renferme quatre références explicites à la Politique. Les voici, suivant l'édition anglaise révisée par le Père I.T. Eschmann²⁶. Au livre I, chapitre 10, par. 82, S. Thomas renvoie à Politique, V. 12, 1315 b 11-39; au livre II, chapitre 5, par. 127, la référence est à Politique VII, 7, 1327 b 23-32; au livre II, chapitre 7, par. 138, S. Thomas réfère à Politique V, 3, 1303 a 27, ou équivalent à VII, 6, 1327 a 13-15; enfin, au livre II, chapitre 7, par. 141, S. Thomas réfère au livre VI, c. 4 de la Politique, 1318 b 9-15.

24 Idem, St. Thomas Aquinas, On Kingship, 1949, Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, pp. XXVI-XXX; et du même auteur, A Catalogue, (voir note 17), p. 414.

25 R. Garrigou - Lagrange, in Dic. de Théol. Cath., art. Thomas d'Aquin, T. XV, (Paris, 1946), col. 650.

26 I.T. Eschmann, comme ci-dessus, note 24.

4. Le Commentaire de la Politique

En revenant maintenant au sujet principal de notre enquête, il paraît assez raisonnable de conclure que le texte latin complet de la Politique d'Aristote devint disponible vers 1265, et que le Commentaire de la Politique par S. Thomas est postérieur à 1267. Tout ceci nous ramène insensiblement à la date indiquée par Ptolémée de Lucques dans un texte cité précédemment²⁷. Le commentaire aurait été composé durant le pontificat de Grégoire X, c'est-à-dire pour S. Thomas, entre 1271 et 1273. Mais il est très difficile d'être plus précis.

Plusieurs critères sont habituellement utilisés pour établir de façon relativement certaine la chronologie des oeuvres de S. Thomas. Les principaux sont les suivants: le fameux livre Lambda (XII) de la Métaphysique, les comparaisons doctrinales, et les citations de diverses oeuvres spécialement de la Politique. On voit assez que ces trois critères ne sont pas d'une grande utilité en ce qui concerne le Commentaire de la Politique lui-même. En premier lieu, le critère du livre Lambda ne s'y applique pas. En effet, seuls les livres VII et IX de la Métaphysique sont cités dans la Politique. En second lieu, les références les plus nombreuses du commentaire sont celles qui renvoient à presque tous les livres de l'Ethique à Nicomaque^{27b}. Or, cela ne démontre rien, car une référence ne démontre pas par elle-même l'antériorité du commentaire de l'oeuvre à laquelle on réfère. A ce compte, le Commentaire de la Politi-

27 P. de Lucques, comme ci-dessus, note 3.

27b In Pol., nn. 7; 36; 40; 90; 164; 165; 169; 181; 192; 221; 319; 369; 388.

INTRODUCTION

xxii

que serait antérieur au De Regimine Principum; or nous savons qu'il n'en est rien. Quant au Commentaire de l'Ethique, qui réfère aussi plusieurs fois à la Politique²⁸, c'est par d'autres moyens qu'on a pu en établir l'antériorité par rapport à celui de la Politique. En troisième lieu, il est infiniment difficile de manier le critère des comparaisons doctrinales. On ne saurait affirmer tout au plus que ce qui suit. L'étude de la Politique a probablement servi à S. Thomas de préparation à la rédaction de certains articles de la Somme Théologique, ainsi que l'affirme le P. I.T. Eschmann en mentionnant explicitement la IaIIae et la IIaIIae²⁹. Mais on ne saurait conclure de là, à l'antériorité du Commentaire de la Politique.

Il ne semble donc rester que des critères extrinsèques qui se ramènent principalement à deux: d'abord, le témoignage explicite de Ptolémée de Lucques, et en second lieu, les résultats actuels des recherches déjà effectuées sur la chronologie des oeuvres de S. Thomas. Considérons donc une table chronologique récente des oeuvres de S. Thomas pour la période 1270-1273³⁰. Nous ne pourrions qu'être frappés par l'énormité de la tâche dévolue à S. Thomas, eût-il quatre secrétaires, pendant une si courte période de temps. Les oeuvres incluses dans cette période comprennent principalement la Secunda Secundae, la Tertia Pars, et au moins cinq commentaires: la Métaphysique, la Politique, le De Coelo et Mundo,

28 S. Thomas d'Aquin, In Eth., Marietti 1949, nn. 15; 720; 901; 926; 1034; 1673; 2082; 2180.

29 I.T. Eschmann, A Catalogue of St. Thomas's Works, (Voir ci-dessus note 17), p. 405.

30 F. Van Steenberghen, loc. cit., p. 598.

le De Generatione et Corruptione, et les Météores. Mais comment doit-on répartir ces oeuvres sur l'ensemble de la période en question?

On peut sans danger prendre pour acquis que la Tertia Pars et le Commentaire du De Generatione et Corruptione sont les deux dernières oeuvres laissées en chantier par S. Thomas³¹. Le Commentaire de la Politique n'est donc pas postérieur, selon toute vraisemblance, à l'année 1272. Or, puisque la Secunda Secundae est la première et principale oeuvre de cette période; puisque le Commentaire de la Politique apparaît comme lui étant reliée; puisque le Commentaire de la Métaphysique est antérieur à celui du De Coelo et Mundo; puisque le Commentaire des Météores paraît constituer un ensemble avec le De Coelo et Mundo, et le De Generatione et Corruptione; puisque le De Generatione et Corruptione est le dernier commentaire de S. Thomas; et puisque, enfin, la Tertia Pars est indiscutablement la dernière oeuvre de S. Thomas, le tableau chronologique le plus vraisemblable de ces oeuvres semble être le suivant: 1270-1272: Secunda Secundae, et commentaires de la Politique et de la Métaphysique; 1271-1272: commentaires du De Coelo et Mundo et des Météores; 1272-1273: commentaires du De Generatione et Corruptione et Tertia Pars. On constatera sans peine que ce tableau est en tous points conforme aux chronologies les plus récentes des oeuvres de S. Thomas, à une exception près. Le Commentaire de la Politique a été devancé d'une année.

Les raisons qui justifient ce changement d'ordre mineur sont déjà apparentes, en raison des liens qui existent entre d'une part, le Com-

³¹ Dans tout ce paragraphe, nous suivons principalement la chronologie établie par le P. I.T. Eschmann dans son Catalogue des oeuvres de S. Thomas. (Voir ci-dessus, note 17).

mentaire de la Politique, et d'autre part, la Prima Secundae et la Secunda Secundae. En effet, on peut difficilement imaginer que S. Thomas ait pu écrire son traité de la loi, dans la Prima Secundae, sans connaître à fonds la doctrine et de l'Ethique et de la Politique. De même, peut-on raisonnablement imaginer que S. Thomas, dans la Secunda Secundae, ait traité de la justice, de la prudence, de la propriété, de la guerre, du servage et de la tyrannie, sans puiser abondamment dans la doctrine politique d'Aristote, comme il le fait dans le De Regimine Principum. Un examen attentif de ses sources confirme cette opinion; et le P. C. Spicq, se référant à Secunda Secundae, a bien raison d'écrire:

"Pour être correctement comprise, la théologie morale de S. Thomas sur la propriété, la vente et l'achat, le prêt à intérêt etc... suppose connue sa philosophie générale de la richesse et des échanges dans la cité, empruntée à Aristote"³².

Cette argumentation ne prouve évidemment pas l'antériorité du Commentaire de la Politique par rapport à la Secunda Secundae, mais on aurait toutes les raisons de croire que la composition de ces deux oeuvres a été très rapprochée.

Reste un dernier point qui n'est peut-être pas sans intérêt. En effet, le Commentaire de la Politique renferme deux références qu'on retrouve assez rarement sous la plume de S. Thomas. La première renvoie au De Re Militari de Végèce³³. Mais comme cette oeuvre est assez connue de S. Thomas, qui y réfère également dans son Commentaire de l'Ethique^{33b},

32 P.C. Spicq., La Justice, (Tome Deuxième), Somme théologique de S. Thomas d'Aquin, Editions de la Revue des Jeunes, Paris, 1947, p. 245.

33 Thomas d'Aquin, In Pol., Ed. Marietti, p. 99 no 299.

33b In Eth., n. 567.

il ne semble pas qu'on puisse tirer quoi que ce soit de cette référence. Toutefois, il est une autre référence, plus curieuse celle-là, au De Problematibus³⁴, oeuvre dont l'authenticité aristotélicienne est à l'heure actuelle mise au moins partiellement en doute³⁵. Or, le fait à remarquer, c'est que le seul autre endroit de ses oeuvres où S. Thomas réfère à cet ouvrage, est formé par un bloc de quatre questions, les questions 44-48, de la Prima Secundae. S. Thomas y traite des passions de l'âme et de leurs effets, et réfère à des textes analogues au texte cité dans le Commentaire de la Politique³⁶. Or, la rédaction du Commentaire de la Politique devrait-elle être rapprochée de cette date? Il n'est pas possible ici de faire autre chose que de soulever la question.

CHAPITRE TROISIEME - VALEUR DES TEXTES

1. Le texte d'Aristote

L'état actuel du texte de la Politique d'Aristote a été vivement déploré par de nombreux experts en philosophie ancienne et politique. Chacun déplore le caractère inachevé non seulement de l'ensemble, mais encore de plusieurs livres en particulier.

Ainsi, le livre I ne semble pas couvrir tout son programme; le livre III se termine par une phrase incomplète reprise presque textuelle-

34 Id. loc. cit., p. 100, no 303.

35 E.S. Forster, Problemata, The Works of Aristotle, Oxford Clarendon Press, Vol. VII, p. vii. Voir aussi: W.S. Hett, Problemata, Oxford Translation, ed. W.D. Ross, vol. 7, p. vii.

36 Comparez, par exemple cette référence de la Somme, q.44, art. 3, ad 1, (De Probl., 948 b 35; 949 a 9), à celle de la Politique, Comm. no. 303, (De Probl. L.IV, problème 11, 877 b 14-19).

ment au début du livre VII; l'ordre interne des livres IV-VI ne paraît pas complet et définitif; l'ensemble de l'ouvrage comprend une liste impressionnante de promesses non tenues, c'est-à-dire de sujets annoncés mais non étudiés effectivement par la suite³⁷; enfin, pour se limiter à cette dernière remarque, le livre VIII est inachevé et n'aborde pas le problème important de la formation intellectuelle et philosophique du jeune homme.

Mais en dépit de tous ces défauts, cette oeuvre n'en a pas moins exercé un attrait considérable sur les penseurs politiques de tous les temps. Heureusement pour nous, nous devons constater que, pour le commentaire qui nous occupe, un seul des défauts dont nous venons de dresser la liste pourrait avoir certaines conséquences; c'est le problème soulevé par le livre I. Or, ce livre ne se présente pas dans un état qu'on pourrait proprement appeler inachevé. Aristote semble bien l'avoir laissé tel quel, sans entrer à fonds dans l'étude de la famille et du "vicus" (Peut-être y aurait-il quelque avantage à tenter de déterminer les raisons de cette manière de procéder chez Aristote). Quoiqu'il en soit, S. Thomas aurait pu en profiter pour donner une allure plus contemporaine à son commentaire, et pour faire des applications plus directes à la situation du Moyen-Age. Mais on ne voit pas qu'il l'ait fait beaucoup ailleurs, même dans le De Regimine Principum.

Il faut ajouter une autre remarque qui n'est pas inutile. Thomas Gilby a tort d'affirmer, encore à l'heure actuelle, que le texte de la Politique d'Aristote constitue une mosaïque, et que l'ordre traditionnel

37 J. Aubonnet, Aristote, Politique, Livres I et II, 1960, Paris, "Les Belles Lettres" (G. Budé), p. xcv, note 1.

des livres doit être retouché³⁸. S. Thomas, bien sûr, ne l'aurait jamais soupçonné étant donné l'opinion qu'il énonce sur le caractère définitif de la philosophie d'Aristote dans son Commentaire de la Physique³⁹. Mais encore une fois, l'affirmation de T. Gilby ne vaut pas. E. Barker a suffisamment montré la fausseté de cette opinion⁴⁰ d'abord soutenue par W. Jaeger et d'autres par la suite. Elle fait fi de l'ordre qui se dégage naturellement de l'oeuvre elle-même, et ne peut le remplacer que par un autre ordre purement subjectif et arbitraire.

2. Le texte latin de G. de Moerbeke.

Quelle était la valeur de la traduction latine de la Politique faite par G. de Moerbeke? Il est difficile d'en parler avec précision puisque le texte grec dont il se servait est aujourd'hui perdu⁴¹. Et qui plus est, le texte grec moderne de la Politique est établi en partie d'après un "texte conjectural" reconstitué à partir de la traduction latine de Moerbeke⁴². F. Susemihl publia une édition critique de cette traduction à Leipzig en 1872, et C. Martin déclare que cette édition est fiable ("reliable")⁴³.

38 T. Gilby, loc. cit., p. 269 et note 3.

39 Thomas d'Aquin, In Phys., Ed. Marietti, L.VIII, leçon 1, no. 966.

40 E. Barker, loc. cit., pp. xxxvii-xlvi.

41 J. Aubonnet, loc. cit., p. cc; voir aussi A. Mansion, loc. cit., p. 532.

42 Idem, loc. cit., p. cc.

43 C. Martin, Aquinas's Commentary on Aristotle's Politics, Dominican Studies, 5 (1952), p. 43.

INTRODUCTION

xxviii

Pourtant, on connaît la célèbre critique faite par R. Bacon à l'endroit des traductions de G. de Moerbeke:

"Willielmus, iste Flemingus, ut notum est omnibus Parisiis litteratis, nullam novit scientiam in lingua graeca, de qua praesumit, et ideo omnia transfert falsa et corrumpit sapientiam Latinorum"⁴⁴.

L'opinion des connaisseurs est aujourd'hui plus nuancée. Ainsi, dans un article où il rapporte l'opinion de Mgr Grabman, le P.C. Stroick écrit:

"Dans le chapitre VI (p. 168-194), l'auteur traite de l'appréciation des traductions de Guillaume par les humanistes et les philologues modernes. En dépit du jugement très défavorable de Roger Bacon, qui doit être considéré comme injuste et exagéré, les traductions de Guillaume s'établirent dans l'enseignement universitaire et furent communément appréciées par les auteurs du moyen-âge et même par les humanistes et les philologues modernes comme étant très fidèles, bien que l'expression et la construction latine en soit maladroite"⁴⁵.

Aux dires, d'ailleurs de T. Gilby:

"Susemihl, the first editor of Moerbeke's translation of the Politics, praised him for his faithfulness and for reproducing the curtness of the original"⁴⁶.

Ce jugement ne signifie évidemment pas que les traductions latines de G. de Moerbeke soient sans défaut. En ce qui concerne celle de la Politique, en particulier, J. Aubonnet rappelle, non sans sévérité, que

"Busse et Newman ont montré la valeur toute relative de cette traduction qui, souvent servile par son mot à mot et ses formules calquées sur le grec, n'est pas toujours également littérale. Le traducteur latin omet ou ajoute des particules et des mots, change les

44 J. Aubonnet, loc. cit., p. cc, note 5.

45 Père C. Stroick, o.m.i., Les derniers ouvrages de Mgr Grabman, Revue de l'Université d'Ottawa, 22 (1952), Section Spéciale, pp. 42-43.

46 T. Gilby, loc. cit., p. 271.

INTRODUCTION

xxix

modes, temps et voix des verbes grecs⁴⁷, modifie l'ordre des mots, rend un mot par une périphrase pour l'expliquer ou même introduit des gloses et des leçons marginales à la place de la leçon originale⁴⁸.

Conor Martin présente pour sa part un jugement plus sensible aux exigences du métier et de l'époque:

"William of Moerbeke...translated the text literally, word for word, thus preserving the style of the Greek. His use of this method was due no doubt in part to a medieval philosophy of language and a medieval reverence for the authoritative written word, but it was also prompted by a certain diffidence. His anxiety to avoid misinterpretation urged him to shun the interpretative, 'paraphrase', technique of translation"⁴⁹.

Dans un autre article, C. Martin précise encore:

"The literalness of the Latin version of the Politics gave rise, of its very nature, to ambiguity... It passed on that work of interpretation to the commentator, on whom as a result devolved an extremely heavy task. We see why commentaries were necessary in a very real way"⁵⁰.

Mais tout ceci ne nous concerne que de façon indirecte, puisque, comme le faisait déjà remarquer le Père M.-D. Chenu:

"On ne peut évidemment se fier à la vulgate latine des textes d'Aristote, que fournissent les éditions modernes des commentaires de saint Thomas; elle est composite et corrompue, et ce n'est pas sur elle qu'a travaillé saint Thomas"⁵¹

47 J. Aubonnet, loc. cit., p. cc. Ce défaut est assez sensible dans le deuxième livre, en particulier, dans toute la partie qui suit l'étude de Platon. En conséquence, les efforts du commentateur (S. Thomas) sont assez visibles, pour ne rien dire de ceux de son traducteur.

48 Idem, loc. cit., p. cc.

49 C. Martin, loc. cit., p. 38.

50 C. Martin, Medieval Commentaries on Aristotle's Politics, History, XXXVI (1951), p. 35.

51 M.-D. Chenu, Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin, 1954, Montréal-Paris, p. 186, note 1. (Voir note 54).

INTRODUCTION

xxx

Cette affirmation est tout aussi valable pour le texte latin d'Aristote inclus dans les éditions modernes du Commentaire de la Politique d'Aristote par S. Thomas, et reproduit, par exemple, dans l'édition Marietti. Comme on le verra plus longuement ci-après, le texte latin fourni par ces éditions n'est pas l'original de G. de Moerbeke. Au cours des modifications apportées par les éditeurs de ce commentaire à diverses époques, le texte original de G. de Moerbeke fut d'abord supprimé, puis, subséquemment remplacé dans l'édition, mais de façon imparfaite. Il s'en suit donc que le texte latin d'Aristote dont nous disposons dans les éditions courantes n'est pas l'original. De plus, c'est un texte inférieur à la version quasi-critique éditée par F. Susemihl. Or, en dépit de cette dernière édition, Mgr A. Mansion ne peut s'empêcher de souhaiter que l'Aristoteles latinus ne fasse encore paraître, à la suite de la Politica imperfecta,

"une édition aussi soignée de la version complète du même traité"⁵².

C'est pour toutes ces raisons que je n'ai pas cru indispensable, au moins pour le moment, de traduire, en même temps que le commentaire de S. Thomas, le texte latin d'Aristote fourni par l'édition Marietti.

3. Le texte même du Commentaire

La valeur du texte même du Commentaire de la Politique d'Aristote par S. Thomas, tel qu'il nous est transmis dans les éditions modernes, est toutefois un problème qui ne saurait nous laisser indifférent. Ainsi, il est nécessaire de voir ce qui justifie le Père I.T. Eschmann à dire

52 A. Mansion, loc. cit., p. 535. (Voir ci-dessus, note 12).

que le texte de la vulgate n'a aucune valeur scientifique ("scientifically worthless")⁵³. Son affirmation se fonde essentiellement sur un article relativement récent du professeur C. Martin⁵⁴, à l'aide duquel Nous allons rapidement retracer la fortune historique de ce Commentaire.

a) Historique.— Il faut d'abord faire remarquer qu'étant donné la nature même des écrits faits au Moyen-Age, et la nature du mode de transmission de ces oeuvres, diverses fautes et erreurs de copistes se glissaient nécessairement dans les transcriptions effectuées à diverses époques. Mais, outre que ces erreurs sont assez facilement décelables, et peuvent être corrigées avec l'aide des manuscrits, elles rendent rarement un texte totalement inintelligible⁵⁵. Le type d'erreur qui nous occupe ici est tout autre. Il se rapporte, par exemple, à la nature du texte en cause. Ainsi, le trait qui retient particulièrement l'attention de C. Martin est que le texte latin de G. de Moerbeke renfermait un nombre considérable de termes grecs plutôt rares que le commentateur se devait nécessairement d'expliquer. Et c'est bien là, en effet, une des caractéristiques du texte de la Politique d'Aristote⁵⁶.

Comment se présente donc l'histoire du commentaire? Selon C. Martin, deux revisions principales du texte furent faites, lors de la pré-

53 I.T. Eschmann, loc. cit., p. 405.

54 M.-D. Chenu, Towards Understanding S. Thomas, Henry Regnery Company, Chicago, 1964, p. 223, note a), in fine. Sauf en matière de bibliographie, nous utilisons la version originale française de ce volume, d'après la référence donnée ci-dessus à la note 51.

55 C. Martin, Aquinas's Commentary on Aristotle's Politics, Dominican Studies, 5 (1952), p. 37.

56 Idem, loc. cit., p. 39-40.

paration de nouvelles éditions du commentaire, à des époques diverses. Chacune a son importance, et voici comment. Tout d'abord, une première revision importante du texte doit être imputée au dominicain Ludovicus de Valentia, lors de la nouvelle édition de ce commentaire, à Rome en 1492. Le remaniement effectué par L. de Valentia comporte deux aspects: en premier lieu, il élimina le texte latin de G. de Moerbeke pour le remplacer par une autre traduction latine plus récente de la Politique d'Aristote, par Leonardo Aretinus; et, par voie de conséquence, il substitua systématiquement aux phrases-clés (lemmata) citées par S. Thomas d'après le texte de G. de Moerbeke, des phrases-clés référant au texte de L. Aretinus. En second lieu, il entreprit de simplifier les explications de S. Thomas relatives à un grand nombre de termes grecs, de façon à supprimer les répétitions et redondances⁵⁷.

On peut encore, pour plus de commodité, parler d'une seconde revision; mais elle fut effectuée par étapes. Tout d'abord, en 1558, un éditeur de Venise, du nom de Julius Martianus Rossa, tout en maintenant le texte latin de L. Aretinus, se contenta d'ajouter à la suite du commentaire de S. Thomas, le texte latin, dûment divisé, de G. de Moerbeke. De plus, certains indices font croire à une deuxième retouche, moins importante, de certains passages du commentaire, lors de cette même édition⁵⁸. Puis, vint la seconde étape. Lors de l'édition complète des oeuvres de S. Thomas publiée à Rome en 1570-1571, les éditeurs mirent côte-à-côte le texte latin de G. de Moerbeke et celui de L. Aretinus.

57 Idem, pp. 40-43.

58 Ibidem, loc. cit., pp. 45-46, et note 33.

De plus, ils éliminèrent les phrases-clés référant au texte latin de ce dernier, pour les remplacer, partiellement par des références, sous forme de lettres alphabétiques, au texte latin de G. de Moerbeke, et partiellement par un certain nombre de phrases-clés référant immédiatement au texte latin de Moerbeke. Une troisième étape sera accomplie lors de l'édition de Parme en 1866. Le texte latin de L. Aretinus est alors supprimé et remplacé par une nouvelle traduction plus récente du texte d'Aristote; les références sous forme de lettres alphabétiques, incluses dans l'édition de Rome, sont supprimées, et la restauration des phrases-clés référant au texte latin de G. de Moerbeke est à peu près complétée. Voilà l'essentiel de ces revisions.

Ajoutons enfin que pour l'édition Marietti en 1951, le Père R. Spiazzi se contenta de reproduire le texte de l'édition de Parme, tout en supprimant la nouvelle version latine qui avait été introduite dans cette édition, et en numérotant et les paragraphes du texte latin de G. de Moerbeke et les paragraphes du commentaire lui-même⁵⁹.

b) Jugement sommaire.— Quel est maintenant le résultat de toutes ces manipulations? Le texte latin inclus dans nos éditions courantes et attribué à G. de Moerbeke devrait tout d'abord être l'objet d'une édition critique visant à reproduire l'original. Puis toutes les phrases-clés incluses dans le commentaire même de S. Thomas devraient alors subséquentement être vérifiées. Ce travail est d'une extrême importance⁶⁰, et s'impose en tout premier lieu; car, ce n'est qu'à ce moment qu'on pourra juger sans

59 R. Spiazzi, (ed.), In Libros Politicorum Expositio, 1951, Marietti, Turin, p. XXIX. Voir aussi C. Martin, loc. cit., p. 45.

60 C. Martin, loc. cit., p. 47.

danger d'exagération, de l'importance des modifications apportées au texte même du commentaire au cours des âges.

En ce qui concerne d'autre part ce dernier texte, nous ne pouvons dégager que des conclusions partielles et provisoires. Mais, il est permis de dire que les modifications les plus importantes apportées au commentaire tiennent surtout dans la suppression d'un certain nombre de mots grecs et des explications d'ordre étymologiques qui s'y rapportent. Ces modifications sont d'ailleurs plus nombreuses et plus visibles dans la seconde partie du deuxième livre⁶¹, comme j'ai déjà eu l'occasion de le faire remarquer. L'importance de ces modifications tient donc moins à leur nature, qu'à l'impression cumulative ("cumulative effect")⁶² que peut produire l'omission de ces explications d'ordre étymologique. Une deuxième sorte de retouche a été faite au texte du commentaire, mais ces retouches visaient à éliminer une partie des doubles explications et redondances⁶³ encore particulièrement nombreuses même dans nos éditions modernes du commentaire. Soulignons enfin, en passant, que toujours selon C. Martin, la suite du commentaire, par Pierre d'Auvergne, semble avoir été remaniée de façon encore plus considérable que le commentaire même de S. Thomas⁶⁴. Le professeur Martin semble donc avoir raison de déclarer:

61 Idem, p. 51

62 Ibidem, p. 56

63 Ibidem, p. 52

64 Ibidem, loc. cit., p. 36.

INTRODUCTION

xxxv

"The cumulative effect of the widespread removal of Greek terminology...has been to obscure one function of the commentary, which is to explain the meaning of terms unfamiliar to those for whom St. Thomas wrote"⁶⁵.

Mais il serait peut-être bon de rappeler que ce rôle linguistique et explicatif n'est jamais que secondaire et instrumental dans les commentaires de S. Thomas. Le professeur C. Martin s'est peut-être laissé un peu emporter, lorsque plus loin dans son article, après avoir illustré les modifications subies par un certain passage du commentaire, il conclut:

"The revision has also deprived us of perhaps the most vital element in a passage which shows St Thomas's preoccupation with the medieval hierarchical organization of society"⁶⁶.

Or, ce passage du deuxième livre, leçon dix-sept, no. 344, traite des réformes législatives apportées par Solon à Athènes; de sorte qu'il s'agissait d'abord pour S. Thomas d'expliquer, dans un texte déjà obscur, en combien de classes sociales Solon avait divisé les citoyens d'Athènes. Le manuscrit cité par C. Martin ne fait qu'une lointaine comparaison entre la deuxième classe de citoyens établie par Solon, et les chefs de corporation du Moyen-Age⁶⁷. Il faut donc laisser à chacun le soin de juger en quoi cette faible allusion pourrait nous renseigner sur les opinions de S. Thomas relatives à l'organisation sociale du Moyen-Age. Qu'il soit permis de répéter ici que l'étude des oeuvres plus personnelles de S. Thomas, comme le De Regimine Principium, ne nous en apprend guère plus sur le sujet, alors que cette dernière oeuvre aurait dû être le lieu propre d'un exposé de ce genre.

⁶⁵ Ibidem, pp. 56-57.

⁶⁶ Ibidem, p. 60.

⁶⁷ Ibidem, p. 61

Quoiqu'il en soit, nous ne pouvons que souscrire entièrement à ces deux dernières conclusions du professeur C. Martin:

"The aim and method of his (St Thomas') commentary circumscribe the work as a source of his political ideas. Other more decisive texts must be consulted. Yet for all that it remains a basic source. Further, in itself it has no small significance for the history of political theory"⁶⁸.

"It is true that in spite of the revision of St Thomas's comments, we are able to derive from the vulgate a substantially accurate concept of his aim, method and ideas. For the most part too, we are presented with his own words"⁶⁹.

Ce dernier texte nous paraît suffisamment explicite quant à l'utilité incontestable que peuvent avoir les études, travaux ou traductions effectuées à partir des textes de l'édition actuelle du Commentaire de la Politique. Car enfin, l'édition critique, si souhaitable soit-elle, ne saurait paraître dans un avenir très rapproché. Et d'ici là, nul n'est tenu de suspendre toute recherche.

c) Commentaires et authenticité.— Il est peut-être nécessaire, rendu à ce point, d'élargir un peu le sujet et de le reprendre d'un autre point de vue. En effet, tout chercheur thomiste sait qu'on tient aujourd'hui les commentaires de S. Thomas

"pour la reportation de leçons données à ses confrères"⁷⁰.

D'ailleurs, les commentaires ne sont pas les seules oeuvres de S. Thomas à appartenir à ce genre d'écrits. Plusieurs des oeuvres de S.

⁶⁸ Ibidem., loc. cit., p. 62.

⁶⁹ Ibidem., p. 56.

⁷⁰ A. Walz-P. Novarina, Saint Thomas d'Aquin, 1962, Paris-Louvain, p. 166.

Thomas ont été dictées, parfois à plusieurs secrétaires⁷¹, ou encore sont en réalité des notes de cours ou reportations faites par ses auditeurs ou élèves⁷². Ainsi, il est facile de comprendre cette affirmation du Père I.T. Eschmann:

"In Thomistic bibliography, authenticity is not a univocal notion"⁷³.

Il ne convient donc pas de s'étonner du caractère moins achevé des commentaires⁷⁴, ou encore, du fait que les commentaires présentent parfois l'aspect d'oeuvres faites rapidement et "de chic"⁷⁵, comme le dit le Père A. Gauthier du Commentaire de l'Ethique à Nicomaque. On voit aussi en quel sens tout relatif il faut prendre l'affirmation du Père Eschmann lorsqu'il déclare que le texte moderne de ce dernier commentaire n'est pas entièrement satisfaisant ("unreliable")⁷⁶. Car nul n'y verra une raison suffisante de ne pas lire ou étudier cet ouvrage. En effet, il y a une énorme différence entre le fait d'être justifié à faire ce genre de remarque, et le fait de frapper une oeuvre de nullité absolue. Il ne saurait guère en aller autrement pour le Commentaire de la Politique: Au sujet des Commentaires de S. Thomas, le Père Garrigou-Lagrange écrit:

71 I.T. Eschmann, loc. cit., p. 404.

72 A. Walz-P. Novarina, loc. cit., p. 95 et p. 167.

73 I.T. Eschmann, loc. cit., p. 414.

74 A. Waltz-P. Novarina, loc. cit., p. 168.

75 R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, l'Ethique à Nicomaque, Introduction, traduction et commentaire, Tome I, 1958, Louvain-Paris, p. 83*.

76 I.T. Eschmann, loc. cit., p. 405.

INTRODUCTION

xxxviii

"(S. Thomas) a le grand avantage sur beaucoup de commentateurs anciens ou moderne de ne jamais perdre de vue en chaque traité l'ensemble de la doctrine aristotélicienne et surtout ses principes généraux. Aussi plusieurs historiens reconnaissent que ce sont les commentaires les plus pénétrants qui aient jamais été faits du philosophe grec"⁷⁷.

Or, c'est bien là le jugement d'experts comme F. Van Steenberghen et S. Mansion en histoire de la philosophie⁷⁸, et comme L. Lachance en "philosophie politique thomiste". Par exemple, le Père Lachance ne ménage guère ses éloges pour S. Thomas lorsqu'il parle de la valeur des commentaires de ce dernier, et en particulier des introductions magistrales par lesquelles S. Thomas commence habituellement ses traités⁷⁹. Comme nous le verrons plus loin, le Père Lachance a raison de considérer le "proemium" de la Politique comme un petit chef d'oeuvre, inférieur à nul autre en son genre. Mais il faut ici, pour être bien compris, parler brièvement de l'art du commentaire.

CHAPITRE QUATRIÈME - L'ART DU COMMENTAIRE

1. Nature du commentaire:

a) But du commentaire.— Le commentaire, genre littéraire propre au Moyen-Age, est essentiellement un procédé technique utilisé pour abor-

⁷⁷ R. Garrigou-Lagrange, loc. cit., col. 642. (Voir ci-dessus, note 25).

⁷⁸ F. Van Steenberghen, loc. cit., p. 329. Voir aussi: S. Mansion, Les positions maîtresses de la philosophie d'Aristote, Aristote et Saint Thomas d'Aquin, Journées d'études internationales, 1957, Louvain-Paris, p. 44.

⁷⁹ L. Lachance, L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin, 1964, Editions du Lévrier, Montréal, p. 299 et p. 363.

INTRODUCTION

xxxix

der l'étude d'un texte⁸⁰. L'étude par mode de commentaire se propose de dégager le sens véritable d'un texte et d'en exploiter toutes les ressources dans la recherche de la vérité. Le texte philosophique est donc considéré, ainsi que le dit le Père M.-D. Chenu, comme un "témoin de la vérité"⁸¹. S. Thomas l'écrit d'ailleurs de façon explicite:

"L'étude de la philosophie n'est pas destinée à nous apprendre ce que les hommes ont pensé, mais ce qu'il en est réellement de la vérité"⁸².

Cependant, cette attitude d'objectivité ou d'impartialité devant le texte ne va pas sans une "sympathie de principe"⁸³ très réelle et très profonde. C'est ainsi que, dans l'ensemble, le commentateur médiéval partage la doctrine dont il fait l'exégèse ou l'exposé; il "fait sien implicitement le contenu du texte"⁸⁴ qu'il explique, à moins qu'il n'exprime explicitement son désaccord, ou n'indique les réserves appropriées. Ainsi fait S. Albert, par exemple, à la fin de son Commentaire de la Politique, et parfois aussi S. Thomas, à l'occasion d'un désaccord sur

80 J.P. Rowan, St. Thomas Aquinas, Commentary on the Metaphysics of Aristotle, 1961, Chicago, Henry Regnery Company, vol. I, p. x.

81 M.-D. Chenu, loc. cit., p. 177. (Voir ci-dessus, notes 51 et 54).

82 Thomas d'Aquin, In de Coelo, I, l.xxii, no. 228 (Ed. Marietti); trad. Walz-Novarina, loc. cit., p. 133.

83 M.-D. Chenu, loc. cit., p. 178. Voir aussi F. Van Steenberghen, loc. cit., p. 329.

84 Idem, loc. cit., p. 177. Voir aussi F. Van Steenberghen, loc. cit., p. 327; et C. Martin, Some Medieval Commentaries on Aristotle's Politics, History, XXXVI, (1951), p. 35.

quelque point précis de doctrine⁸⁵.

b) La méthode du commentaire. - La méthode ou technique du commentaire est essentiellement analytique. Mais, chez S. Thomas, il s'agit moins d'une paraphrase comme faisait habituellement son maître S. Albert⁸⁶, que d'un commentaire littéral apparenté aux grands commentaires d'Averroès⁸⁷. S. Thomas suppose que le lecteur a en mains le texte d'Aristote; la partie du texte à commenter, qui s'appelle "lectio", a environ la longueur d'une page. La "lectio" est d'abord lue, puis divisée et commentée⁸⁸.

C. Martin a décrit admirablement le procédé utilisé par les commentateurs de la Politique:

"They take each book of the Politics, and divide and subdivide each, again and again, until they reach its smallest logical components; then they proceed to paraphrase or clarify the meaning of each component. At the head of any division which contains subdivisions, a plan is given of these subdivisions...It is quite fascinating to watch Thomas's mind, for instance, swinging backwards and forwards, first between distant texts, then in arcs of steadily decreasing breadth, till at last the pendulum of his attention has ceased moving and hangs concentrated over the part which is earmarked for immediate consideration"⁸⁹.

Cette analyse littérale est évidemment complétée par une explication étymologique ou autre des termes obscurs ou difficiles. Mais le

85 G. Meerseemann, Introduction in opera B. Alberti Magni, 1931, Bruges, p. 72; S. Albert, Opera, Ed. Borgnet, VIII, Epilogue, p. 803. Voir aussi Thomas d'Aquin, In Pol., Ed. Marietti, no 292, (II, l. xii).

86 Idem, loc. cit., p. 72; J.P. Rowan, loc. cit., p. xi., n. 9.

87 J.P. Rowan, loc. cit., p. xi, n. 9.

88 V. Bourke, Commentary on Aristotle's Physics by St. Thomas Aquinas, Introduction by Vernon J. Bourke, 1963, London, Routledge and Kegan Paul, p. xxi.

89 C. Martin, loc. cit., pp. 33-34. (Voir ci-dessus, note 84).

souci du détail ne doit pas faire oublier pour autant l'esprit de synthèse qui anime toujours ce genre d'exposé. Comme le rappelle C. Martin, la puissance de synthèse des commentateurs du Moyen-Age a de quoi étonner:

"In this way, they combine minute penetrating analysis with an astonishing breadth of accurate synthesis"⁹⁰.

Au-delà donc, du procédé purement littéraire, il faut avoir saisi les principes sous-jacents à ce labeur de subdivision et de synthèse, si on veut le bien comprendre.

c) L'esprit du commentaire.— Au sens large, les principes dont nous venons de parler forment ce qu'on pourrait appeler l'esprit du commentaire. Il s'agit de données premières, d'attitudes philosophiques et religieuses, la plupart du temps implicites, qui constituent l'attitude fondamentale du commentateur face à son texte. Ces principes viennent préciser selon quelles modalités complexes la recherche de la vérité se concilie avec l'acceptation tacite du texte à commenter.

Ainsi, le premier souci de S. Thomas est de bien "pénétrer, à travers la lettre du texte d'Aristote, ce qu'il appelle lui-même à maintes reprises l'intention du Philosophe"⁹¹.

Mais cette préoccupation, entretenue avec énormément de diligence, conduit à un résultat presque paradoxal⁹². En effet, l'approfondis-

90 Idem, loc. cit., p. 33.

91 J. Isaac, cité d'après F. Van Steenberghen, loc. cit., p. 329; voir aussi C. Spicq, loc. cit., pp. 245-246. (Ci-dessus, note 32). Aussi, In Pol., I, l.i, n. 9.

92 S. Mansion, loc. cit., p. 44. (Voir ci-dessus, note 78).

sement des principes, joint à une vision constante de l'ensemble des traités aristotéliens⁹³, contribue de soi à élargir les perspectives, et à maintenir le système ouvert⁹⁴.

C'est ainsi que S. Thomas peut se permettre à l'occasion de discuter des diverses interprétations déjà données à un texte, ou, plus simplement, donner de son crû une explication non-essentielle au texte⁹⁵. Souvent, encore, il voudra établir des liens, des rapports entre les divers traités d'Aristote⁹⁶, ou apporter certaines distinctions indispensables⁹⁷. D'une façon plus importante encore, ce sera d'apporter des corrections majeures au système aristotélien. Le "cas type"⁹⁸, et peut-être le seul où il y ait "opposition irréductible"⁹⁹ entre lui et Aristote, au dire de F. Van Steenberghen, est la correction apportée par S. Thomas à la conception aristotélienne de l'éternité du monde. Même le Commentaire de la Politique nous permet de saisir cette correction majeure au système aristotélien¹⁰⁰.

On voit donc par là quelle souplesse peut se cacher sous un cadre

93 R. Garrigou-Lagrange, loc. cit., col. 642.

94 M.-D. Chenu, loc. cit., p. 179.

95 Thomas d'Aquin, In Pol., I, l. i, nn. 22-23 et 30.

96 Idem, Proemium; In Eth., I, l. i (Ed. Marietti, 1949).

97 Ibidem, In Eth., I, l. ii, nn. 28-31.

98 M.-D. Chenu, loc. cit., p. 179.

99 F. Van Steenberghen, loc. cit., p. 328.

100 Thomas d'Aquin, In Pol., Proemium, n.1; II, l. xii, n. 292. (Ed. Marietti).

de travail en apparence très rigide, eu égard au respect dû, d'une part à la pensée de l'auteur commenté, et d'autre part à la vérité elle-même, qui doit passer avant tout.

Habituellement, encore, S. Thomas utilise de façon plus ou moins poussée les commentaires d'auteurs plus anciens comme Ammonius, Themistius ou autres¹⁰¹. Mais, en ce qui concerne la Politique, aucun commentaire ancien n'était à sa disposition, pour des raisons évidentes. Il faut donc dire qu'Aristote, par son Ethique à Nicomaque, avait lui-même préparé le terrain pour les commentaires à venir de la Politique.

2. L'interprétation du Commentaire

a) Le style du commentaire.— Il a déjà été dit que le texte latin de la Politique d'Aristote comportait des difficultés particulières. On peut donc se contenter de rappeler ici son caractère très littéral et son extrême concision. Le travail du commentateur devenait donc particulièrement pénible. Le texte latin de la Politique renfermait également quelques erreurs de traduction que les commentateurs ne pouvaient guère s'empêcher de reproduire¹⁰². Mais, il est juste d'affirmer que, dans l'ensemble, le nombre d'erreurs que renferment les commentaires est minime, et que le bilan de ces travaux est très nettement positif¹⁰³.

Une brève comparaison entre le Commentaire de S. Thomas et celui

101 I.T. Eschmann, loc. cit., pp. 401 et 403.

102 Thomas d'Aquin, In Pol., II, l. vi, no. 228, au sujet du style de Platon.

103 T. Gilby, loc. cit., p. 270. (Voir ci-dessus, note 11), C. Martin, loc. cit., p. 36.

de S. Albert peut révéler maintenant de quelle façon chacun envisage son travail et demande à être lu. S. Albert, pour sa part, adopte une attitude plus désinvolte, un style vif et prolixe. Il est prompt à faire des digressions, avec plus ou moins d'à-propos, et s'embarrasse peu de la justesse de toutes ses explications d'ordre étymologique¹⁰⁴.

S. Thomas, d'autre part, est plus réservé. Il joue son rôle de commentateur de façon plus effacée. Il est conscient de ses limites dans la connaissance de la langue, de l'histoire et des institutions grecques¹⁰⁵. On se souviendra que la Constitution d'Athènes par Aristote était alors inconnue. Ainsi, il s'écarte rarement de son sujet et se permet fort peu de digressions¹⁰⁶. Il démontre une grande patience à expliquer, avec un succès d'ailleurs mitigé, l'abondance de renseignements historiques fournie par le texte d'Aristote¹⁰⁷. Mais son travail de division et de synthèse est clair et net¹⁰⁸. Il touche peu à la vie contemporaine¹⁰⁹, et l'influence du contexte médiéval est fort peu sensible dans son Commentaire.

c) Portée du Commentaire.— L'affirmation précédente montre bien qu'il est parfois

104 C. Martin, loc. cit., pp. 33-37. T. Gilby, loc. cit., p. 270.

105 T. Gilby, loc. cit., p. 269.

106 C. Martin, loc. cit., p. 33.

107 Idem, p. 37.

108 T. Gilby, loc. cit., p. 270.

109 C. Martin, loc. cit., p. 38. T. Gilby, loc. cit., p. 270.

"difficile de savoir dans quelle mesure le commentaire de S. Thomas reflète la pensée personnelle de son auteur."¹¹⁰

De plus, comme le fait remarquer le même auteur:

"Cette objectivité dans l'interprétation ne laisse pas de soulever bien des difficultés sur la valeur de la construction rationnelle élaborée à partir d'une expérience sociale et politique désuète."¹¹¹

Une chose au moins est certaine, c'est que si la connaissance du contexte historique médiéval est nécessaire pour apprécier à fond la pensée politique de S. Thomas¹¹², cette connaissance revêt une utilité moins immédiate à la lecture du Commentaire de la Politique. De toute façon, nous aurons à revenir plus loin sur cette question du contexte historique.

Qu'il suffise, pour le moment, de rappeler les remarques que le Père I.T. Eschmann faisait jadis dans son introduction au De Regimine Principium. Mutatis mutandis, ces remarques s'appliquent également en tous points, et peut-être davantage, au Commentaire de la Politique:

"Further, let nobody expect it to be a full statement of Thomistic political and social doctrine...Every doctrine expressed in it should be compared with a later text (if such is available)...Above all, let the reader be careful to study St. Thomas' answers to St. Thomas' own problems; let nobody expect him to solve other and later questions of political science and practice... Only when, after careful examination, its relative validity is clearly perceived,

¹¹⁰ C. Spicq, loc. cit., p. 245.

¹¹¹ Idem, p. 246.

¹¹² A.P. d'Entrèves and J.G. Dawson, Aquinas, Selected Political Writings, 1959, Oxford, Basil Blackwell, p. ix.

INTRODUCTION

xlvi

will it be possible correctly to estimate the absolute value of its main principles"¹¹³.

c) La continuation de Pierre d'Auvergne.- La tâche esquissée par le texte, que je viens de citer, n'est pas mince. Mais il faut encore ajouter ce qui suit. Tout comme le De Regimine Principum, le Commentaire de la Politique

"ought to be read with a clear knowledge of its literary history and conditions"¹¹⁴.

Or, en plus de l'histoire du commentaire, dont j'ai parlé plus haut, ceci nous ramène au problème distinct posé par la continuation de l'oeuvre par Pierre d'Auvergne. Il ne fait aucun doute qu'une étude sérieuse de cette oeuvre, à la suite d'une édition critique, aurait une grande utilité non seulement en elle-même, mais encore en vue d'un approfondissement subséquent de la pensée politique de S. Thomas d'Aquin.

Cette étude permettrait peut-être de vérifier dans quelle mesure P. de Lucques a raison de désigner P. d'Auvergne comme le "fidelissimus discipulus"¹¹⁵ de S. Thomas. Thomas Gilby, pour sa part, déclare que P. d'Auvergne compléta le Commentaire

"with a greater bias towards a self-contained rational community than S. Thomas perhaps would have shown"¹¹⁶.

113 I.T. Eschmann, St. Thomas Aquinas, On Kingship, 1949, Toronto, The Pontifical Institute of Medieval Studies, pp. xxxviii-xxxix.

114 Idem, loc. cit., p. xxxviii.

115 C. de Koninck, In Defence of Saint Thomas, Extrait du Laval Théologique et Philosophique, vol. I, no. 2, 1945, pp. 72-73, note 1.

116 T. Gilby, loc. cit., p. 268-269, et p. 250 avec note 6.

INTRODUCTION

xlvi

Le professeur Conor Martin entretient également la même opinion¹¹⁷. Mais, l'étude de cette question est très complexe. En effet, Pierre d'Auvergne écrivit, en plus de la suite du commentaire, plusieurs autres oeuvres sur la Politique d'Aristote; mais la liste de ces oeuvres semble difficilement pouvoir être établie de façon certaine. Il y aurait donc lieu de procéder à une vérification ou étude des manuscrits suivants, où sont consignés des écrits qui lui sont attribués:

1^o "Quaestiones super Aristotelis Politica", Bilb. Nat., MS 16089, ff. 274-318¹¹⁸.

2^o "Quaestiones super Politicam", Paris, Nat. lat. 16068, fol. 274¹¹⁹.

3^o "Quaestiones in librum Politicorum", Bologne MS 1625¹²⁰.

E. Hocedez renvoie au même manuscrit, mais lui donne le titre suivant: "Quaestiones super Politicam". (Selon lui, ce serait un manuscrit identique à celui cité ci-dessus, à savoir, Paris, Nat. lat. 16068, fol. 274).

4^o "Notabilia super libros politicorum ex sententia philosophi cum expositione Petri de Alvernia". Cambridge, Peterhouse 208, fol. 224r et 255r¹²¹.

117 C. Martin, loc. cit., p. 39.

118 J. Aubonnet, loc. cit., p. cxlviii, n. 2. Voir aussi C. de Koninck, loc. cit., p. 74, n. 1; et C. Martin, loc. cit., p. 32, n. 13.

119 E. Hocedez, loc. cit., p. 129 (Voir ci-dessus, note 5).

120 C. Martin, loc. cit., p. 32. J. Aubonnet, loc. cit., p. cxlviii, n. 2. E. Hocedez, loc. cit., p. 29.

121 E. Hocedez, loc. cit., p. 29.

Sans entrer plus à fonds dans ce problème, je me contente de reproduire ici la brève description faite de ces "quaestiones" par le professeur C. Martin:

"They are composed in the classical form. A problem is posed, objections to a certain solution are mentioned, the solution is given and proved, and finally the objections are answered. And his purpose is clearly the expression of Aristotle's ideas as his own accepted theory"¹²².

3. Présentation matérielle de la thèse.

La traduction du Commentaire de S. Thomas a été faite d'après le texte latin de l'édition Marietti, dont nous avons conservé les divisions et la numérotation. De même, a été conservé et traduit le plan de chaque leçon.

Par contre, le texte latin d'Aristote a été éliminé parce que ce n'est pas l'original. Il a été remplacé seulement à l'intérieur du commentaire, par des "phrases-clés" qui renvoient à la traduction française de J. Tricot¹²³.

Le tout est précédé par le plan général de la Politique, tel que les indications de S. Thomas lui-même permettent de le reconstituer¹²⁴.

¹²² C. Martin, loc. cit. p. 33.

¹²³ J. Tricot, Aristote, La Politique, 1962, Paris, Vrin, (2 tomes), tome I.

¹²⁴ Certaines indications précises se trouvent en particulier aux nos 348 (III, l. i) et 384 (III, l. v) du Commentaire authentique, et au n. 2180 (X, l. xvi) du Commentaire de l'Éthique. (Voir plus loin, deuxième partie de l'introduction, chapitre II, f).

INTRODUCTION

DEUXIEME PARTIE - LA PENSEE POLITIQUE DE S. THOMAS D'AQUIN

Il semble que certains se soient cru justifiés à dire qu'il n'y a pas de pensée politique chez S. Thomas d'Aquin¹. Or, si cette affirmation est exacte, au moins en ce sens que S. Thomas n'a pas laissé de traité personnel complet sur le problème politique, il serait faux de dire que cette pensée n'existe pas. La vérité, c'est qu'elle se trouve dispersée dans de multiples oeuvres. Certaines de ces oeuvres sont des Commentaires, comme celui dont on trouve ici la traduction, le Commentaire de l'Ethique à Nicomaque et le Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard. Les autres sont des oeuvres plus personnelles comme les deux Sommes et le De Regimine Principum.

Dans le premier cas, il faut dégager, parfois difficilement, la pensée propre de S. Thomas. Dans l'autre, il faut retracer les passages qui contiennent des notions de politique. La matière est certes très abondante, mais il faut presque toujours la dégager avec le soin de son contexte immédiat². Par exemple, au tome I de son récent traité d'Ethique sociale, A. Utz cite au moins 29 textes différents de S. Thomas sur la "nature sociale de l'homme"³, et pas moins de 343 textes sur le "bien

1 T. Gilby, The Political Thought of Thomas Aquinas, The University of Chicago Press, 1958, p. 267. Voir aussi A.P. d'Entrèves, Aquinas Selected Political Writings, Basil Blackwell, Oxford, 1959, p. viii.

2 F. van Steenberghen, La philosophie au treizième siècle, Louvain, 1966, pp. 330-332.

3 A. Utz, Ethique sociale, tome I, Les principes de la doctrine sociale, Ed. Univ. Fribourg, Suisse, 1960, App. I, p. 231-237.

commun"⁴.

Thomas Gilby a cependant raison jusqu'à un certain point de dire de S. Thomas: "The treatise on Law⁵ in the Summa Theologia contained his only set piece on political theory"⁶; mais il s'empresse aussitôt d'ajouter: "it should be supplemented by sections from the treatises on Prudence and Justice"⁷. Il faut encore manifestement étendre cette affirmation au Commentaire de l'Ethique à Nicomaque, qui comprend une pensée politique importante⁸, et au Commentaire de la Politique.

Cependant, la présente partie de ce travail ne saurait avoir comme but de fournir un exposé complet de la doctrine politique de S. Thomas. Il ne peut s'agir que de rappeler quelques idées maîtresses sans lesquelles la lecture du Commentaire de la Politique perdrait une grande partie de son intelligibilité et de son importance^{8b}.

Dans un premier chapitre seront évoquées rapidement les principales sources de S. Thomas en matière politique, notamment l'apport d'Aristote. On s'efforcera également de reconstituer le contexte historique de son oeuvre, et enfin, de dégager les grands principes qui commandent l'élaboration personnelle de sa pensée politique.

4 Idem, op. cit., App. II, pp. 238-284.

5 IaIIae, q. 90-90.

6 Thomas Gilby, op. cit., p. 93.

7 Idem, op. cit., p. 93.

8 Ibidem, p. 267.

8b Louis Lachance, L'humanisme politique de S. Thomas d'Aquin. Editions du Lévriers, Montréal 1965, p. 362.

INTRODUCTION

li

Dans un deuxième chapitre, on donnera, en raison des liens très étroits qui unissent l'Ethique et la Politique, une idée des principes politiques posés dans le Commentaire de l'Ethique à Nicomaque.

Le troisième chapitre sera consacré à un résumé de la substance même du Commentaire de la Politique.

CHAPITRE PREMIER - LES SOURCES ET L'ELABORATION PERSONNELLE

1. Les sources

a) Les sources principales. - Il va de soi que les sources auxquelles peut puiser un penseur chrétien du Moyen-Age en matière politique sont déjà fort nombreuses. En tout premier lieu se retrouve la Bible, en particuliers les livres sapientaux. Par exemple, dans son seul Commentaire de la Politique, S. Thomas cite la Bible huit fois, et dont cinq fois les livres sapientaux⁹. Suivent les philosophes anciens et les Pères de l'Eglise, au tout premier rang desquels il faut placer St Augustin. En effet, son ouvrage, De Civitate Dei exposait une doctrine¹⁰ encore prépondérante à l'époque, et son De Doctrina Christiana "dictera le plan du Liber Sententiarum de Pierre Lombard"¹¹ dont l'influence était considérable. En matière sociale, ce dernier s'efforça surtout de préciser la

9 T. Gilby, op. cit., p. 13.

10 S. Augustin, De Civitate Dei, L. IV, c. 4, L. XIV, c. 28, L. XIX, c. 14-24.

11 F. van Steenberghen, Histoire de la philosophie, période chrétienne, Louvain 1964, p. 33, note 1.

INTRODUCTION

lii

doctrine chrétienne du mariage¹²; sa contribution dans l'ordre politique fut beaucoup moins importante¹³.

Il faut encore mentionner à part St Isidore de Séville, que S. Thomas cite chaque fois qu'il étudie des questions de droit naturel ou positif¹⁴. "L'archevêque Isidore de Séville (560-636), l'encyclopédiste du moyen-âge, est le grand pourvoyeur de science auquel aiment se référer maîtres et docteurs. C'est dans ses Etymologies que la chrétienté s'initie au droit romain"¹⁵. Les vingt livres de cette magistrale composition constituent un recueil de citations où l'on retrouve des bribes de textes aussi bien de Platon que de St Augustin¹⁶. Mais tout cela est présenté sans aucun lien vital, et constitue un curieux mélange de "ill-fitting pieces of different stones and styles, waiting to be worked into a coherent edifice of jurisprudence"¹⁷.

C'est à ce besoin de synthèse que répondra S. Thomas, en s'inspirant largement d'Aristote, grâce à la Politique, et grâce à l'Ethique à Nicomaque que S. Thomas, étudiant, avait médité en recueillant les notes de cours de son maître Albert le Grand¹⁸, oeuvre dont la pensée politique

12 Jean Imbert, Histoire du droit privé, P.U.F., 1950, Coll. Que sais-je?, n. 408, p. 54.

13 B. Roland-Gosselin, La doctrine politique de saint Thomas d'Aquin, Paris, Marcel Rivière, 1928, p. 35.

14 In Eth., V, leç. i; IaIIae, q. 90-95.

15 B. Roland-Gosselin, op. cit., p. 33.

16 T. Gilby, op. cit., p. 5.

17 Idem, op. cit., p. 5.

18 A. Walz-P. Novarina, Saint Thomas d'Aquin, Louvain 1962, pp. 69-70.

est considérable¹⁹ ainsi qu'on le verra ci-après.

b) Problèmes à résoudre.— Car les problèmes restent nombreux qui n'ont pas reçu de réponse satisfaisante de la part des prédécesseurs de S. Thomas. Ainsi, St Isidore transmet des textes contradictoires de Gaius et Ulpian sur le droit naturel²⁰; et beaucoup de confusion demeure encore dans la définition de la loi, ses divisions et son énumération²¹. Et encore, S. Thomas juge trop sévère la critique faite par S. Augustin de la notion de cité selon Cicéron²².

On voit encore mal quelles sont les conséquences du péché originel dans l'ordre social, et le lien existant entre le droit naturel et certaines institutions comme l'esclavage ou la propriété privée. De même, on se questionne encore sur la meilleure forme de gouvernement. Enfin, pour faire bref, les divisions de la science morale sont encore mal assurées, même chez un contemporain de S. Thomas comme Vincent de Beauvais²³.

Voilà la tâche qui attend S. Thomas. Il s'y mettra résolument, mais avec un plus grand respect que ses prédécesseurs pour tout ce qui peut être donné de positif dans la nature²⁴, suivant en cela l'exemple

19 T. Gilby, op. cit., p. 269.

20 T. Gilby, op. cit., p. 19 et p. 117. Voir aussi M.-J. Laver-sin, La Loi, Ed. de la Revue des Jeunes, 1935, p. 250, note 40.

21 Idem, op. cit., p. 21.

22 B. Roland-Gosselin, op. cit., p. 93.

23 T. Gilby, op. cit., p. 14.

24 Ibidem, pp. 75-76 et p. 316. Voir aussi L. Lachance, op. cit. (L'humanisme politique de S. Thomas), p. 21.

d'Aristote. Mais cela n'enlève rien aux difficultés du projet, car S. Thomas avait à oeuvrer à une époque que l'on croit trop volontiers calme et dégagée de toute préoccupation séculière ou sociale. Or, la vérité est tout autre.

2. Le contexte historique.

a) Politico-religieux.- Point n'est besoin d'être un expert pour comprendre le bien-fondé de cette remarque de A.P. d'Entrèves sur l'époque de S. Thomas: "His age was an age of transition and crisis, and nowhere, perhaps, was the crisis more apparent than in the field of political theory"²⁵. Un rapide coup d'oeil sur l'histoire suffit à nous rappeler que l'époque de S. Thomas est celle de la Guerre du Sacerdoce et de l'Empire qui prendra fin en 1250 avec Frédéric II et Innocent IV. Mais les luttes entre le pouvoir temporel et la papauté seront loin d'être terminées: elles reprendront bientôt entre Philippe le Bel et Boniface VIII. Le problème des rapports entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel est brûlant d'actualité, et la théorie des deux glaives n'est pas acceptée sans discussions.

Ajoutons à cela que le temps des Croisades n'est pas encore révolu, et que l'Empire latin de Constantinople, fondé lors de la quatrième croisade, dura de 1204 à 1261. En Europe, pendant ce temps, les problèmes immédiats sont d'un autre ordre, car la Papauté doit combattre l'hérésie des Cathares ou Albigeois, et c'est au Concile de Toulouse en 1229 que le Pape Grégoire IX se résout à créer l'Inquisition. Par comparai-

²⁵ A.P. d'Entrèves, Aquinas, Selected Political Writings, Basil Blackwell, Oxford 1959, p. ix.

son, l'Angleterre et la France semblent vivre une période beaucoup plus calme. En France, c'est le long règne de Saint Louis (1226-1270). En Angleterre, c'est le début d'une importante révolution politique dont la Grande Charte (1215) et les Statuts d'Oxford (1258) ne sont que les premiers jalons.

b) Economico-social. - Mais le système féodal se transforme lui aussi. Les nobles tendent à devenir de plus en plus des courtisans²⁶. La politique se donne des structures administratives²⁷, et précise les modalités légitimes de législation, de même qu'elle reconnaît la force des lois coutumières²⁸. Cependant, la paysannerie continue à former la plus grande partie du peuple, et reste encore vouée à une agriculture de type patriarcal²⁹. De plus, serfs et vassaux, s'ils ne sont plus des esclaves comme dans l'Antiquité,

"sont tenus de toutes les redevances seigneuriales, y compris celles qui leur enlèvent une partie de leur personnalité juridique ...(et) subiront plus ou moins, selon les lieux et les temps, les incapacités et les charges inhérentes à leur situation de sujets d'une seigneurie aux exigences multiples, d'ordre économique surtout"^{29b}.

La nouveauté paraît surtout avec l'importance grandissante des

26 T. Gilby, op. cit., p. 58. Pour tout ce passage voir J. Imbert, Histoire économique (des origines à 1789), 1965, P.U.F. "Thémis", 453 p. Titre II, p. 111ss.

27 Idem, op. cit., pp. 60-61.

28 Ibidem, op. cit., p. 60.

29 Ibidem, op. cit., p. 58. J. Imbert, op. cit., p. 111

29b J. Imbert, Histoire du droit privé, P.U.F., Que sais-je? n. 408, p. 42, (la parenthèse est de nous).

INTRODUCTION

lvi

métiers et du commerce³⁰, et dans ce dernier cas, pour les villes encore plus que pour les individus. La monnaie acquiert ainsi une nouvelle importance, et ses multiples usages³¹ vont continuer à poser des problèmes aux penseurs politiques et sociaux.

c) Intellectuel.— Dans les universités et le monde intellectuel, le climat manifeste une plus grande effervescence encore. C'est, comme le dit F. van Steenberghen, "la crise de l'intelligence chrétienne ébranlée par l'irruption massive de la science païenne"³², c'est-à-dire, par l'introduction des oeuvres d'Aristote en Occident, et par cette interprétation d'Aristote qu'on a appelé l'averroïsme latin³³.

Or, il ne serait peut-être pas exagéré de dire que cette crise prend son importance véritable lorsqu'on la replace dans l'ordre politique, car,

"from the very pages of Aristotle was revealed a new conception of the State as the highest achievement of man which could well set the stage for the transfiguration of the earthly into the heavenly city. Never had a peril so great threatened Christianity"³⁴.

On peut comprendre facilement la réaction conservatrice des tenants de la tradition augustinienne et toute l'ampleur du problème, car, ainsi que le souligne le même A.P. d'Entrèves,

30 T. Gilby, op. cit., p. 56.

31 Idem, op. cit., p. 58.

32 F. van Steenberghen, Histoire de la philosophie, Période chrétienne, Louvain 1964, p. 115.

33 F. Copleston, A History of Philosophy, vol. 2, Part. II, c. 42 Image Book, New York, pp. 156-158.

34 A.P. d'Entrèves, op. cit., p. x.

INTRODUCTION

lvii

"The political theory of St. Thomas Aquinas is thus but one of the aspect of his great entreprise of reconciling Aristotelianism and Christianity, of grafting on to the teaching of the Church the old and yet newly discovered wisdom of Greece"³⁵.

3. L'élaboration personnelle.

Cette refonte personnelle de la philosophie aristotélicienne ne va pas sans quelques retouches sur des questions plus ou moins importantes, par exemple, entre autres, sur l'origine des premiers principes pratiques (syndérèse)³⁶, et sur le sens véritable de l'immatérialité de l'âme³⁷. Mais toutes ces retouches s'inspirent de certaines positions fondamentales que Etienne Gilson a appelées avec raison "The Spirit of Thomism", à savoir:

"an unqualified confidence in the aptitude of human reason to know scientific and philosophic truth; at the same time, ... an equally absolute confidence in the truth of the divine revelation as received by faith"³⁸.

Cette confiance en la valeur de la connaissance humaine ne peut être fondée à son tour que sur le double fait suivant: les choses de la nature sont intelligibles, parce que créées par Dieu; et l'intelligence humaine peut connaître ces choses, parce qu'elle est elle-même une certaine similitude de l'intelligence divine. C'est d'ailleurs ce que S. Thomas rappelle lui-même en toutes lettres au premier paragraphe de son

35 Idem, op. cit., p. xi.

36 Th. Deman, La prudence, Ed. de la Revue des Jeunes, 1949, p. 433.

37 S. Mansion, Les positions maîtresses de la philosophie d'Aristote, dans, Aristote et saint Thomas d'Aquin, (En collaboration), Louvain, 1957, p. 80.

38 Etienne Gilson, The Spirit of Thomism, Harper Torchbook, New York, 1964, pp. 31-32.

INTRODUCTION

lviii

Proemium à la Politique:

"Principium autem eorum quae secundum artem fiunt est intellectus humanus, qui secundum similitudinem quamdam derivatur ab intellectu divino, qui est principium rerum naturalium"³⁹.

Du même coup, se trouvent apportées les corrections majeures aux principaux défauts du système aristotélicien, grâce à la notion de création et à l'explication ultime de la rationalité du réel. Il est désormais possible d'élaborer une théorie cohérente de la loi, puisque, comme le dit un juriste contemporain: "le noeud du problème est la possibilité de dégager des natures"⁴⁰, tout comme il est possible de rattacher "l'ordre social à l'ordre universel, fournissant ainsi au Droit humain une base solide de réalité objective"⁴¹.

Nul doute, ainsi, que la Politique d'Aristote ne soit elle aussi soumise à cet éclairage qui est la marque propre du génie de S. Thomas, et qui conditionne toute son attitude devant la réalité, que cette dernière soit d'ordre politique ou autre. C'est pourquoi S. Thomas ajoute, encore au même endroit:

"Et ideo intellectus humanus ad quem intelligibile lumen ad intellectu divino derivatur, necesse habet in his quae facit informari ex inspectione eorum quae sunt naturaliter facta, ut similiter operetur"⁴².

Cette fidélité au réel et ce respect profond pour les choses de

39 In Pol., Proemium, n. 1.

40 H. Battifol, La philosophie du droit, P.U.F., 1962, Coll. Que sais-je?, n. 857, p. 69.

41 M.-J. Laversin, La loi, Ed. de la Revue des Jeunes, 1935, p. 219. Voir aussi: S. Thomas, IaIIae, q. 91, art. 1.

42 In Pol., Proemium, n. 1.

la nature ne peut provenir en dernière analyse que de cette conviction que la grâce ne détruit pas la nature, mais vient la parfaire: "Per fidem Christi non tollitur ordo iustitiae, sed magis firmatur"⁴³.

Aucun exposé de la philosophie politique de S. Thomas ne saurait en conséquence ignorer cette importante déclaration de principe faite par le maître lui-même: "Dicendum quod gratia etsi efficacior quam natura, tamen natura essentialior est homini, et ideo magis permanens"⁴⁴. Il est donc certain que pour S. Thomas, "la société et l'Etat ont pour fondement prochain le droit naturel, et pour fondement ultime la raison et la volonté de Dieu"⁴⁵.

Ces affirmations se rattachent nécessairement à la conception globale de S. Thomas sur l'ordre de l'univers et la façon dont l'homme prend conscience de son insertion dans cet univers. En voici un excellent résumé:

"On voit comment St. Thomas corrige et enrichit la doctrine traditionnelle.

Avec St. Augustin, il pose à l'origine du mouvement la loi éternelle, raison divine, règle et fin de l'ordre universel, marquant ainsi en Dieu et hors de Dieu la prééminence de l'intelligence sur la volonté, de la notion de vrai sur la notion de bien.

Avec St. Augustin, il tient que la loi naturelle est une irradiation et une participation de la loi éternelle dans les créatures raisonnables.

Sur le mode de cette participation et de cette irradiation il diffère de son maître. St. Augustin avait adopté, en la rectifiant, la théorie néo-platonicienne de l'illumination. St. Thomas la remplace par la théorie aristotélicienne de l'abstraction, qui accorde à l'intelligence humaine une activité originale et la préserve du

43 IIaIIae, q. 104, art. 6, Resp.

44 IaIIae, q. 94, art. 6, ad. 2.

45 B. Roland-Gosselin, La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin, Paris, Marcel Rivière 1928, p. 95.

INTRODUCTION

lx

panthéisme alexandrin toujours menaçant. Grâce à la syndérèse, habitus de la raison pratique (Albert le Grand), et non de la raison et de la volonté (Alexandre de Halès), nous portons en nous les principes régulateurs de notre action (...) La règle prochaine de notre action est la raison naturelle. La règle et la fin dernière de notre action dépasse notre nature, elle est dans l'Intelligence et dans la Volonté de Dieu"⁴⁶.

Voilà qui peut suffire pour le moment sur ces questions. Il faut en effet consacrer quelques pages à l'examen des fondements politiques posés dans l'Ethique à Nicomaque, où se retrouvera le problème de la loi naturelle et de la loi humaine ou positive.

46 Idem, pp. 68-69.

INTRODUCTION

CHAPITRE DEUXIEME - COMMENTAIRE DE L'ETHIQUE ET POLITIQUE

1. La systématisation de S. Thomas

a) Nature et portée de la sagesse.- La philosophie est sagesse, ou recherche des causes ultimes. Ce qui signifie qu'elle est un habitus intellectuel dont l'objet sont les causes premières. Mais, cet habitus comporte une part d'intelligence et une part de science¹. Il en découle qu'une des propriétés essentielles de la sagesse est de mettre de l'ordre². Que cet habitus soit non seulement intelligence, mais aussi science, S. Thomas l'explique en précisant que dans ce cas, "la science se distingue de la sagesse simplement comme la propriété se distingue de l'essence exprimée par la définition"³. De ce point de vue, seule la métaphysique est sagesse au sens strict.

Mais il faut remarquer que l'activité de l'intellect pratique, joint à la science pratique, donne nécessairement lieu à une sagesse relative dans l'ordre pratique⁴, sagesse se tenant à mi-chemin entre la sagesse purement spéculative et la connaissance purement pratique s'exerçant par la prudence individuelle de chacun.

C'est surtout par cette propriété de la sagesse qui consiste à mettre de l'ordre qu'on peut d'abord tracer les grandes lignes des divers domaines relevant de la philosophie, c'est-à-dire des domaines où

1 In Eth., VI, 1. v, n. 1183.

2 In Meta., I, 1. ii, n. 42.

3 In Boeth. de Trin., 2, 2, ad 1.

4 In Pol., Proemium, n. 2.

l'intelligence introduit un certain ordre. S. Thomas les ramène à quatre: la philosophie naturelle au sens large, y compris la métaphysique⁵, la logique, l'art, et la morale⁶.

Cette classification générale nous fait toucher du doigt la distinction qui s'établit spontanément entre les deux grands types de savoir, le savoir spéculatif et le savoir pratique. Le premier type de savoir est représenté, dans la division précédente, par la philosophie naturelle ou théorique, et se caractérise par le fait qu'il porte sur un ordre tout fait que l'intelligence n'a qu'à constater. Le second, représenté par les trois autres parties de la division, porte sur un ordre que la raison doit élaborer elle-même dans les différentes choses qu'elle considère⁷. Le savoir spéculatif et le savoir pratique se distinguent donc en définitive par la fin poursuivie par le sujet connaissant⁸.

Quant au savoir pratique, S. Thomas explique que la raison humaine peut ordonner soit les choses extérieures, soit les hommes eux-mêmes⁹. Le premier cas donnera lieu aux arts mécaniques, le second, à la science morale dont la science politique fait partie¹⁰.

b) Place de la science morale.- "La philosophie morale considère les actions proprement humaines en tant qu'elles sont ordonnées les unes

5 In Boeth. de Trin., q. 5, art. 1; In Phys., I, l. i, nn. 1-2.

6 In Eth., I, l. i, nn. 1-2.

7 In Eth., I, l. i, n. 1.

8 In Meta., II, l. ii, n. 290.

9 In Pol., Proemium, n. 4.

10 Idem., n. 6.

INTRODUCTION

lxiii

par rapport aux autres, et par rapport à la fin¹¹. C'est donc dire que, d'un certain point de vue, la morale est "subalternée" à la philosophie de la nature, et plus précisément, à la psychologie rationnelle, parce que son sujet est une partie du sujet de la philosophie de la nature¹². Cependant, à ce sujet s'ajoute une différence, la moralité¹³; et cette différence n'est pas qu'accidentelle comme l'affirme le P. J. Gredt¹⁴. Car, s'il est vrai que la morale reçoit, comme toute autre science, ses premiers principes de la métaphysique^{14b}, et se trouve ainsi subalternée à cette dernière en un certain sens, ce fait ne peut détruire la distinction spécifique qui existe entre les deux types de savoir, le spéculatif et le pratique¹⁵.

S. Thomas déclare d'ailleurs explicitement: "La raison spéculative ne meut rien, parce qu'elle ne dicte rien de ce qu'il faut poursuivre ou fuir, comme on le dit au troisième livre de l'Ame. Et ainsi, elle n'est pas principe d'action"¹⁶. L'intellect pratique possède un pouvoir en quelque sorte inné de dégager les principes premiers ou quasi-premiers de l'Agir, conformément au droit naturel¹⁷. C'est à partir de ces prin-

11 In Eth., I, l. i, nn. 2-3.

12 J. Gredt., Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, nn. 228 et 879. (Herder, 1953, 2 tomes).

13 De Malo, q. 2, art. 4.

14 J. Gredt, op. cit., n. 879.

14b In Eth., VI, l. vi, n. 1184.

15 IaIIae, q. 1, art. 3, ad 3; In Boethium de Trinitate, q. 5, art. 1, ad 5.

16 In Eth., VI, l. ii, n. 1135.

17 In Eth., V, l. xii, n. 1018; IaIIae, q. 94, art. 4.

cipes premiers que la raison élabore nécessairement un savoir moral pratique qui doit être le plus complet et le plus parfait possible: "De operabilibus perfecta scientia non habetur nisi sciantur in quantum operabilia sunt"¹⁸.

c) Division de la science morale.- La philosophie morale étant pratique, et le savoir se diversifiant selon ses diverses fins, il y aura donc autant de sciences morales que de fins spécifiquement distinctes. C'est pourquoi S. Thomas, à la suite d'Aristote, distingue, à l'intérieur de la science morale, les trois parties principales suivantes:

"la première considère les actions d'un seul homme, opérations qui sont ordonnées à une fin: cette partie s'appelle la morale. La seconde considère les opérations de la multitude domestique, on l'appelle l'économique. La troisième enfin considère les opérations de la multitude civile; c'est la politique"¹⁹.

d) Mode et certitude de la science morale.- Tout ce qui vient d'être dit ne suffit cependant pas pour donner une idée assez nuancée de la position de S. Thomas au sujet de la science morale. Car si la morale est une sagesse, elle n'est pourtant pas de même type que la métaphysique; c'est une sagesse pratique. Elle ne saurait donc aspirer à la même certitude que les mathématiques; et enfin, elle ne saurait se confondre avec quelque vague casuistique ou la prudence individuelle de chacun. "La discipline relative à chaque action particulière ne relève d'aucun art et d'aucun discours. C'est pourquoi le jugement sur ces cas particuliers est laissé à la prudence de chacun"²⁰.

¹⁸ IaIIae, q. 14, art. 16, in contr.; aussi In Pol., Proemium, n. 5.

¹⁹ In Eth., I, l. i, n. 6.

²⁰ In Eth., II, l. ii, n. 259.

INTRODUCTION

lxv

Et c'est ici qu'on doit se rappeler la célèbre définition de l'homme cultivé, donnée par Aristote au début de son traité sur les Parties des Animaux: "En effet, c'est bien le propre d'un esprit cultivé que de pouvoir porter un jugement pertinent sur la forme bonne ou mauvaise d'un exposé"²¹. Or cette forme, qui n'est rien d'autre que la méthode, se concrétise dans l'usage de certains principes qui impliquent une manière de définir et un mode de démontrer. S. Thomas à la suite d'Aristote, ne se lassera jamais de répéter qu'il faut leur accorder une importance toute primordiale²². C'est à ce sujet qu'il faut s'arrêter quelques instants.

Et puisque la nécessité de la science pratique morale a été montrée précédemment²³, il s'agit maintenant de montrer comment elle est rendue possible, c'est-à-dire par quels procédés. La science vise en effet l'universel et le nécessaire, tandis que la première constatation qui s'impose au sujet des actions humaines est bien celle de leur variabilité et de leur contingence. Mais, ajoute S. Thomas, s'il est vrai que "seules les sciences pratiques portent sur les contingents, en tant même qu'ils sont contingents, à savoir, en tant qu'ils sont particuliers"²⁴, il ne faut pas oublier pour autant que "les raisons universel-

21 Aristote, Parties des Animaux, I, c. 1, 639 a 5.

22 In De Coelo, I, l. x, n. 97; IaIIae, q. 96, art. 1, ad 3; In Eth., nn. 32-35. Voir aussi Aristote, Politique, IV, c. 4-5.

23 In Eth., I, l. iii, n. 1135.

24 In Eth., VI, l. iii, n. 1152.

les des contingents sont immuables"²⁵. De plus, puisque "l'oeuvre du prudent est de bien délibérer, et qu'en délibérant on peut faire erreur soit par rapport à l'universel, soit par rapport au singulier, il faut que la prudence dirige et par rapport aux universaux et par rapport aux singuliers"²⁶. Enfin, la connaissance morale se doit d'être pratique, c'est-à-dire de montrer comment l'action particulière peut être posée²⁷, car la science purement spéculative des choses morales n'aurait que très peu d'utilité²⁸.

Mais il est vrai qu'une science peut être dite spéculative ou pratique par rapport à trois choses: d'après sa fin, son objet ou son mode²⁹. En morale, l'objet est essentiellement pratique, c'est l'action à faire, ou autrement dit, un opérable. La fin pour sa part, peut varier; car, la fin immédiate du sujet connaissant, (i.e. la fin de l'opérant), peut fort bien ne pas coïncider avec la fin de la science pratique comme telle, laquelle fin est l'oeuvre. Ce n'est que lorsque les deux fins coïncident immédiatement que le savoir est absolument pratique; mais dans ce cas, le savoir se prolonge dans un acte qui est l'oeuvre de la prudence individuelle.

Reste la question essentielle du mode. A ce sujet, S. Thomas

25 In Eth., VI, l. i, n. 1123.

26 In Eth., VI, l vii, n. 1206.

27 In Pol., Proemium, n. 8.

28 In Eth., II, l. ii, n. 256; In Pol., I, l. x, n. 161.

29 L. Roy, La certitude de la doctrine morale, Québec 1958, p. 17ss. Aussi, J. Maritain, Les degrés du savoir, Desclée de Brouwer, Paris, 5^e éd., 1946, p. 885.

répète constamment, après Aristote, que la morale utilise le mode compositif³⁰. De plus, ainsi qu'on y a fait allusion précédemment, la morale reçoit certains principes communs de la métaphysique et de la psychologie rationnelle. Mais en ce qui concerne l'acquisition des principes premiers dans l'ordre pratique, l'activité initiale de l'intellect pratique suffit, au moyen d'une induction rapide. Parler de l'utilisation du mode compositif en morale ne saurait en aucune façon atténuer la portée des affirmations qui précèdent ou dispenser du travail intellectuel préliminaire qu'elles impliquent. En outre, comme l'ordre naturel d'acquisition des connaissances procède du plus général au plus particulier, il faut élaborer les principes propres, beaucoup plus nombreux à l'intérieur de chaque science que les principes communs³¹. Ainsi, en morale, il faut élaborer les définitions et du bonheur et des vertus, pour ne passer qu'ensuite aux applications concrètes. Ce qui revient à dire que pour être parfaite, la connaissance pratique implique nécessairement la science pratique, qui elle, ne saurait être science si elle n'est dans une certaine mesure résolutive ou spéculative³². C'est bien ce qu'explique Jean de Saint-Thomas: "Si vero scientia moralis... solum tractet de materia virtutum definiendo, dividendo, etc., est speculativa...ut in Ethicis...videri potest"³³.

30 In Eth., I, l. iii, n. 35; VI, l. ix, 1253; passim.

31 Aristote, Premiers Analytiques, I, c. 30, 46 a 15-20.

32 In Eth., I, l. iv, n. 52; VI, l. vii, n. 1200.

33 J. de Saint-Thomas, Logique, Sec. Pars, q. 1, art. 4., Ed. Marietti, 1929, p. 277.

Procéder selon le mode compositif signifie principalement qu'il faut dans l'argumentation tenir compte de ce que l'appétit désire la plupart du temps, ou, en termes de logique, qu'il faut utiliser la démonstration quia a posteriori qui remonte des effets à la cause. Ce mode de procéder s'impose en morale³⁴ pour pouvoir passer du moins connu au plus connu. Ainsi, la science morale ne demeure pas purement spéculative quant à son mode. Mais le mode en question semble intervenir en morale de deux façons. Tout d'abord, il ne saurait être totalement exclus de la recherche des principes et des définitions. En effet, ce qu'on cherche à définir, par exemple dans le cas des vertus, ce ne sont pas des natures nécessaires, mais les qualités convenant à des actes contingents, c'est-à-dire pouvant être ou n'être pas posés. Mais peut-être serait-il préférable en ce premier sens de parler non de mode compositif mais plutôt de voie compositive, telle qu'on la retrouve dans les sciences spéculatives³⁵. En second lieu, et c'est là que son emploi est surtout requis au sens propre, pour passer des principes, définitions ou lois, aux cas concrets³⁶. Et il faut bien le dire, plus le mode d'une connaissance est compositif, moins cette connaissance est science. On comprend dès lors toute la gamme possible des sciences dites pratiques, et le sens de cette affirmation fréquente chez S. Thomas que "la matière morale est telle

34 In Eth., I, l. iv, n. 52.

35 Eugène Babin, Aristote, Politique, M. Doyon, Québec, 1956. Livre I, p. 10, note 9a et b).

36 In Pol., I, l. i, n. 16.

qu'une parfaite certitude ne lui convient pas"³⁷. C'est que la morale n'étant une science ni purement spéculative, ni purement pratique, "compose sa conclusion à partir d'une part de données absolues: les fins qui lui sont assignées soit par la nature, soit par les disciplines spéculatives, - et d'autre part, de données contingentes et changeantes: ce que l'appétit désire et veut actuellement"^{37b}.

On ne saurait donc conclure ce passage autrement qu'en rappelant que S. Thomas lui-même, lorsqu'il discute de la méthode propre à chacune des sciences spéculatives, ne s'enferme jamais dans une position trop rigide³⁸: dans chaque cas, il présente la méthode en question comme celle qui doit être "principalement" ("praecipue") suivie par la science en cause; mais la méthode principale n'est jamais exclusive. Il ne saurait guère en être autrement en science morale et dans chacune de ses parties, la politique en particulier.

2. Principes de science politique.

La doctrine exposée dans le Commentaire de l'Ethique ne fait pas que donner les divisions et le mode principal de la morale. Elle fournit encore, aux dires mêmes de S. Thomas, des éléments très précis de science ou de philosophie politique:

"Il (Aristote) dit qu'il appartient à la politique de considérer

37 In Eth., I, l. ii, n. 24; I, l. iii, nn. 32-35; I, l. iv, nn. 51-54; I, l. xi, n. 131; II, l. ii, n. 258. Aussi IaIIae, q. 96, art. 1, ad 3; q. 105, art. 2, ad. 8.

37b Programme inédit de Philosophie, Faculté des Arts, Université de Sherbrooke, (1960), p. 41.

38 In Boeth., de Trin., q. 6, art. 1.

INTRODUCTION

lxx

la fin ultime de la vie humaine. Il faut toutefois faire remarquer que s'il considère cette fin ultime dans cet ouvrage-ci (Ethique à Nicomaque), c'est que la doctrine de cet ouvrage contient les premiers éléments de la science politique³⁹.

"L'étude du présent traité (Ethique) appartient à la politique, parce que c'est ici que nous donnons les principes de la politique"⁴⁰.

Il faut donc considérer brièvement les éléments ou principes dont il est ici question. Ils portent principalement sur la nature de la science ou philosophie politique.

a) Nature de la politique. 1^o Spécificité.- La division des sciences morales effectuée précédemment par S. Thomas reposait essentiellement sur la diversité des fins à poursuivre. Si donc la science morale se divise en trois parties principales, c'est qu'il y a trois fins principales poursuivies par l'activité humaine. Ces fins déterminent à leur tour des activités ou opérations spécifiquement distinctes, comme l'indique un passage du Commentaire de l'Ethique à Nicomaque⁴¹.

Ce passage renferme plusieurs idées importantes. Premièrement, les parties dont se compose le tout politique ont chacune leur opération propre, et dans cette mesure, relèvent d'une science spécifiquement sinon génériquement distincte⁴². Deuxièmement, le tout possède son opération

39 In Eth., I, l. ii, n. 31.

40 In Eth., I, l. xix, n. 225; Charles N.R. McCoy, The Structure of Political Thought, McGraw Hill, New York, 1963, p. 38. (Les parenthèses sont de nous).

41 In Eth., I, l. i, nn. 5-6; voir aussi: IaIIae, q. 21, art. 4, ad 3: "L'homme n'est pas ordonné à la société politique selon tout son être et selon tout ce qu'il possède".

42 In Eth., I, l. i, n. 5, in fine.

INTRODUCTION

lxxi

propre⁴³, et donne lieu à une science spécifique qui a nom de politique. Troisièmement, dans la mesure où les parties posent une action qui est celle du tout, elles tombent sous la considération de la science qui traite du tout⁴⁴.

Et quatrièmement, ce tout qu'est la société politique et qui est de type pratique n'a qu'une unité d'ordre. Ce ne peut être une substance au sens strict; il s'agit plutôt d'un tout "potentiel" et accidentel, ne résultant ni du hasard ni d'un pur artifice⁴⁵, mais de la nature elle-même. Cinquièmement, les notions de tout et partie sont utilisées ici en un sens analogique, et se réfèrent à des réalités essentiellement dynamiques qui diffèrent formellement. C'est ainsi que commence à se préciser les rapports complexes reliant l'Ethique et la Politique.

2^o Rapports Ethique-Politique.— Car, s'il est vrai que toute la science morale se ramène à la politique⁴⁶, parce que celle-ci est la plus importante des sciences qui portent sur les choses humaines⁴⁷, il ne s'ensuit pas que la Politique soit toujours première par rapport à l'Ethique. En effet, comme l'indique S. Thomas, notre esprit procède de l'imparfait

43 Ibidem; voir aussi C. De Koninck, In Defence of St. Thomas, Extrait du Laval Théologique et Philosophique, vol. I, n. 2, 1945, p. 76, note 1.

44 In Eth., VIII, l. ix, n. 1671; In Pol., I, l. i, n. 11.

45 L. Lachance, L'humanisme politique de S. Thomas d'Aquin, Ed. du Lévrier, Montréal, 1965, p. 311. J. Leclercq, La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin devant la pensée contemporaine, Louvain, Pub. Univ., pp. 305-335. T. Gilby, The Political Thought of Thomas Aquinas, Univ. of Chicago Press, 1958, pp. 251-256.

46 In Eth., VII, l. xi, n. 1469.

47 In Eth., I, l. ii, n. 31.

au plus parfait⁴⁸, de sorte que "si l'on se situe sur le plan purement logique de nos concepts...l'éthique jouit d'une priorité incontestable sur la politique"⁴⁹. Et le Père L. Lachance de préciser: "La théorie qui gouverne la classification des disciplines ayant pour objet l'activité libre de l'homme... est celle de l'abstraction, non pas formelle, mais totale ou logique"⁵⁰. C'est ainsi que pour S. Thomas, "l'éthique est le genre, tandis que la politique est une espèce"⁵¹. On comprend dès lors toute la portée de cette conséquence tirée par le P. L. Lachance dans ce commentaire autorisé qu'il faut citer presque en entier:

"Il y a infusion de l'éthique dans la politique (quod est in priori est in posteriori). Le genre est noyé dans les déterminations de l'espèce. Il est impossible en effet de désigner les conditions de réussite de l'activité collective sans mentionner, à titre de causes immédiates, la prudence politique et la justice sociale, et, à titre de causes médiate, toutes les vertus qu'elles embauchent au service du bien commun. Et cela suppose déjà connus le rôle et l'efficacité de chacune de ces vertus, car, autrement, les affirmations de la politique demeureraient inintelligibles. L'éthique est donc comme l'âme, comme l'esprit vivificateur de la politique...L'éthique apparaît clairement le fondement et le soutien de la politique"⁵².

Cette priorité logique de l'éthique se double cependant d'une autre face qui est celle de la priorité de la politique, dans l'ordre de la dignité; et c'est ce qu'Aristote et S. Thomas appellent le caractère "architectonique" de la Politique.

48 In Pol., Proemium, n. 3; L. Lachance, op. cit., p. 356.

49 Idem, op. cit., p. 356.

50 Ibidem, op. cit., p. 357. Sur ces deux sortes d'abstraction: la Pars, q. 40, art. 3; In Boethium de Trin., q. 5, art. 3.

51 Ibidem, op. cit., p. 358; In Pol., Proemium, nn. 5-6.

52 Ibidem, op. cit., p. 362.

30 La Politique est "architectonique". - Voici comment S. Thomas aborde le sujet dans l'*Ethique*:

"La fin la meilleure appartient à la science qui est la plus importante et qui est au plus haut point architectonique. Et ceci est évident à cause des prémisses qui ont été posées ci-dessus. Il a été dit, en effet, que sous la science ou l'art qui traite de la fin sont contenues toutes les disciplines qui se rapportent aux moyens. Par conséquent, il est nécessaire que la fin ultime appartienne à la science la plus importante, du fait que cette science traite du but premier et le plus grand, et à la science la plus architectonique, du fait que cette science commande aux autres ce qu'il faut faire. Or, la science politique paraît être telle, c'est-à-dire la science la plus importante et la plus architectonique. C'est donc à elle qu'il appartient de considérer la fin la meilleure"⁵³.

Il a été rappelé précédemment que toutes les formes particulières d'union sont contenues dans l'association politique⁵⁴, et que la politique renferme toutes les disciplines pratiques. Il faut ajouter à cela que la politique renferme du même coup toutes les fins des autres sciences pratiques⁵⁵. S. Thomas en donne une première raison:

"Deux caractéristiques en effet appartiennent à la science architectonique: la première est que c'est elle-même qui commande à la science ou à l'art qui est sous elle ce que cette dernière doit faire...La deuxième est que la science architectonique utilise les autres sciences pour sa propre fin. La première de ces caractéristiques convient à la science politique tant par rapport aux sciences spéculatives⁵⁶ que par rapport aux sciences pratiques, mais d'une façon différente toutefois pour l'une et pour l'autre...La seconde caractéristique de la science architectonique...appartient aussi à la politique, mais seulement par rapport aux sciences pratiques"⁵⁷.

Les conséquences proprement politiques de ce texte qui a une por-

53 *In Eth.*, I, l. ii, n. 25.

54 *In Eth.*, VIII, l. ix, n. 1671.

55 *In Eth.*, I, l. ii, n. 29.

56 L. Lachance, *op. cit.*, pp. 161-162.

57 *In Eth.*, I, l. ii, nn. 26-28. (Trad. L. Lachance, *op. cit.*, pp. 169-172.)

tée immense seront tirées plus loin. Mais le problème immédiat est autre, car il s'agit de dire en vertu de quoi la politique peut s'arroger ce pouvoir de direction divers sur toutes les autres disciplines. S. Thomas l'explique en ces termes: "Il faut considérer que, comme le tout est plus important que la partie, par conséquent, la cité l'emporte en dignité sur la famille, et celle-ci l'emporte sur l'individu"⁵⁸. Ultiment, c'est parce que la personne humaine est en elle-même imparfaite qu'elle a besoin de la société politique et que la science qui prend cette société pour objet est architectonique au plus haut point:

"Le bien propre de chaque personne singulière ne peut exister sans l'économie, c'est-à-dire, sans la juste administration de la famille, ni sans la politique, c'est-à-dire, sans la juste administration de la cité; comme, du reste, le bien de la partie ne peut exister sans le bien du tout. C'est pourquoi il est manifeste que les hommes politiques et les chefs de familles ne poursuivent pas quelque chose de superflu, mais ce qui se rapporte à eux-même"⁵⁹.

La science politique est donc architectonique dans un sens très réel et peut, sans outrepasser ses droits, exercer ce rôle de façon beaucoup plus active et directe qu'on a voulu le voir jusqu'à présent. Et la raison en est que la politique tend à se faire réaliser la fin ultime de toutes les choses humaines.

S. Thomas apporte d'ailleurs, dans ces mêmes textes, les réserves qui lui paraissent s'imposer; et il précise que seule la théologie, ou "scientia divina" est première absolument parlant parmi toutes les

58 In Eth., VI, l. vii, n. 1201; In. Pol., I, l. i, nn. 38-39.

59 In Eth., VI, l. vii, ^{n. 1206;} IaIIae, q. 90, art. 2. Voir aussi Charles N.R. McCoy, op. cit., pp. 51-53.

INTRODUCTION

lxxv

sciences, parce que seule elle considère la fin de tout l'univers⁶⁰.

Mais cela ne diminue en rien dans son esprit l'étendue du pouvoir architectonique de la science politique. L'existence et l'étendue de ce pouvoir s'enracinent dans la nécessité même de la société politique pour l'individu. Or, en quoi l'individu manifeste-t-il ce besoin, et par rapport à quoi se montre-t-il lui-même imparfait et incapable d'atteindre seul sa propre fin?

b) Nécessité de la société politique.— S. Thomas a résumé sa réponse habituelle à cette question dans un texte du Commentaire de l'Éthique:

"Il faut savoir que l'homme étant un animal social, c'est-à-dire un être qui a besoin pour vivre convenablement sa vie d'une multitude de choses qu'il est incapable de préparer seul, il se trouve par le fait même à faire naturellement partie de quelque collectivité lui prêtant l'aide dont il a besoin pour bien vivre. Cette aide est ordonnée à deux ordres de fins. D'abord elle est requise pour les choses nécessaires à la conservation de la vie...La famille dont il fait partie y pourvoit. Tout homme en effet reçoit de ses parents la vie, la nourriture et l'éducation... Deuxièmement, l'homme est aidé par la multitude dont il fait partie, à la réalisation en pleine suffisance de la vie, c'est-à-dire des choses dont résulte non seulement le vivre, mais le bien-vivre, le vivre complet. C'est la société civile dont il fait partie qui lui procure ce secours, non seulement dans ses besoins corporels..., mais même dans ses besoins moraux"⁶¹.

Ce texte est suffisamment clair par lui-même. S. Thomas se contentera donc, plus loin dans le même Commentaire, de montrer que la nécessité de la loi positive repose précisément sur ces "besoins moraux" de l'individu auxquels la société politique doit apporter son aide.

60 In Eth., I, l. ii, n. 31; VI, l. vi, nn. 1186-1188.

61 In Eth., I, l. i, n. 4. (Trad. L. Lachance, op. cit., pp. 232 et 298).

C'est que le bonheur de l'individu ne peut exister sans la pratique de la vertu, et que cette dernière ne peut exister sans une certaine ^{force} contraignante. En effet, il est bien connu que la persuasion et l'éducation ne suffisent pas à faire acquérir la vertu⁶²; il faut encore y joindre l'habitude. Or, cette dernière doit être rendue ferme et stable; et c'est le rôle que remplit la loi, seule à posséder le pouvoir coercitif requis⁶³.

Il est donc clair que l'Etat doit s'occuper de la vertu⁶⁴, et pour ce faire, doit avoir recours à la loi qui, seule, possède le pouvoir coercitif (extérieur) requis pour se faire obéir; car ce pouvoir coercitif n'appartient en définitive qu'à l'Etat, et se fonde ultimement sur la "raison droite" ou prudence politique du législateur. On voit ainsi que, pour S. Thomas, si le but de la société politique est d'assurer aux hommes le bien-vivre, ce bien-vivre ne se limite pas aux seuls besoins matériels mais englobe toutes les valeurs spirituelles ou morales impliquées dans la pratique de toutes les vertus.

Le caractère architectonique de la politique et la fonction morale de la loi positive nous fournissent déjà une certaine idée de la nature et du contenu de cette dernière, de même que de son importance en science politique. Car, on peut déjà le signaler, "les Politiques s'ouvrent en quelque sorte par une longue discussion des conditions sur lesquelles repose le droit de dominer autrui, et cette idée réapparaît pres-

62 In Eth., X, l. xiv, nn. 2139-2146.

63 In Eth., X, l. xiv, n. 2153.

64 In Eth. I, l. xix, n. 227.

que à chaque livre"⁶⁵. En d'autres termes, de ce point de vue, les Politiques ne sont rien d'autre que l'étude des conditions selon lesquelles les lois positives doivent être édictées pour être justes et efficaces. Or, pour amorcer cette démarche dans l'Ethique même, l'intelligence humaine, conformément au mode de la morale, ne doit pas tenir seulement compte de l'appétit des hommes, mais aussi de leur nature en général, de leur nature tant commune que spécifique.

c) Prudence législative.— Mais avant de traiter de la loi positive comme telle, il faut au préalable dire quelques mots de la prudence politique propre au législateur. Car, de même que chez l'individu, la vertu ne peut exister sans la prudence, de même dans la cité, la justice légale (ou loi) ne saurait être véritablement bonne sans la prudence politique^{65b}. La raison en est simplement que:

"la prudence et la politique sont substantiellement le même habitus,...mais diffèrent selon leur notion, parce que la prudence...porte sur le bien et le mal d'un seul homme, tandis que la politique...porte sur le bien et le mal de toute la multitude civile. C'est pourquoi il est évident que la prudence politique est à la prudence individuelle ce que la justice légale est à la vertu"⁶⁶.

Mais ce qu'il faut surtout remarquer ici, ce sont les liens très étroits qui unissent la prudence politique, prise au sens large, et la justice légale. En effet, la prudence politique comprend deux parties, dont l'une est dite législative en ce sens qu'elle s'incarne dans les lois, et dont l'autre est dite simplement politique parce qu'elle porte

65 L. Lachance, op. cit., p. 28 et note 38.

65b IIaIIae, q. 47, art. 10, ad. 1; In Eth., VI, l. vii, nn. 1199-1201; In Pol., n. 369.

66 In Eth., VI, l. vii, n. 1196.

sur les opérables singuliers. En d'autres termes, la prudence législative (loi) se comporte, par rapport à la prudence politique (oeuvres), comme l'universel par rapport au singulier^{66b}.

On comprend donc pourquoi S. Thomas écrit que "la loi positive est une certaine partie de la prudence politique. Elle est même une certaine politique architectonique⁶⁷... (et) la partie principale de la prudence"⁶⁸.

d) La justice légale.— Du point de vue du bien commun, la prudence législative est donc identique à la justice légale⁶⁹ où à la loi, parce que cette dernière est l'oeuvre propre du législateur. 1^o Extension de la justice légale.— En effet, c'est par la loi positive que le législateur ordonne les actes extérieurs⁷⁰ de l'homme par rapport à autrui⁷¹, et détermine le juste milieu de la justice légale⁷². Il faut ajouter que c'est précisément cet ordre à autrui, cette orientation vers le bien commun, qui fait que la justice légale est distincte de la justice entendue au sens courant et dénommée justice particulière⁷³. Ainsi, selon S. Thomas et Aristote, la justice légale ne diffère que formelle-

66b In Eth., VI, l. vii, n. 1197.

67 In Eth., X, l. xvi, n. 2165.

68 In Eth., X, l. xvi, n. 2174.

69 In Eth., X, l. xvi, n. 2137; B. Roland-Gosselin, op. cit., p. 105.

70 In Eth., V, l. i, n. 886.

71 In Eth., V, l. ii, n. 909.

72 In Eth., V, l. i-ii, nn. 899-900.

73 In Eth., V, l. iii, n. 918.

ment de la vertu morale:

"Matériellement, c'est la même chose; mais selon leurs définitions, ce sont deux choses. En effet, dans la mesure où il y a rapport à autrui, on parle de justice; mais dans la mesure où il s'agit d'un habitus qui porte sur un bien, on parle simplement de vertu"⁷⁴.

Au sens sus-dit, la justice légale est donc une vertu parfaite ou complète^{74b}, et elle englobe toutes les autres vertus, car 'bn peut faire servir n'importe quelle vertu à l'avantage d'autrui"^{74c}. C'est ce qu'explique le P. L. Lachance en ces termes: "Tout ce qui a rapport à l'usage, ayant raison de dû, tombe sous la juridiction de la loi et de la justice"⁷⁵. C'est pourquoi la loi "peut ordonner des actions qui relèvent de chacune des autres vertus"⁷⁶.

Mais, ordonner les actions par rapport à autrui, ce n'est rien d'autre que de les ordonner au bien commun. C'est ainsi que la loi peut porter sur tout ce qui a trait à l'intérêt commun⁷⁷, au bonheur et au bien commun dans son sens le plus large⁷⁸, et à la vertu⁷⁹. La portée

74 In Eth., V, l. ii, n. 912.

74b In Eth., V, l. ii, n. 906.

74c In Eth., V, l. ii, n. 911.

75 L. Lachance, op. cit., pp. 336-337; et du même auteur, Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas, Les Ed. du Lévrier, Montréal 1948, ch. 7, p. 187. Voir aussi IIaIIae, q. 80, article unique.

76 In Eth., V, l. ii, n. 904.

77 In Eth., V, l. ii, n. 903; IaIIae, q. 95, art. 3.

78 In Eth., V, l. ii, n. 903; V, l. iii, n. 918; X, l, xiv, n. 2137.

79 In Eth., V, l. ii, n. 904; V, l. iii, n. 925.

INTRODUCTION

lxxx

politique de cette affirmation est immense, comme on peut facilement l'entrevoir. Dans la Somme Théologique, S. Thomas précise que, en pratique toutefois, la loi ne prescrit pas tous les actes de vertu, mais "seulement ceux qui peuvent concourir au bien général"⁸⁰. De même, elle

"ne prohibe pas tous les vices...mais uniquement les plus graves, dont il est possible à la majeure partie des hommes de s'abstenir, et spécialement ceux qui tournent au dommage d'autrui. Sans la prohibition de ces vices-là, en effet, la vie en société serait impossible pour l'humanité"⁸¹.

20 Fondement de la justice légale.- En d'autres termes, le paragraphe qui précède revient à dire que la justice légale doit être conforme à la nature et à la raison humaines^{81b}. Dans les faits cependant, tout ce qui est juste n'est pas nécessairement inclus ipso facto dans la loi positive, ou prescrit par la justice légale. Le juste ou droit déborde donc de fait les cadres de la stricte légalité, ce qui oblige à parler en plus, non seulement d'une justice particulière, mais encore, d'un droit ou juste naturel qui est véritablement à l'origine du juste légal ou de la loi positive. Ce droit naturel se fonde, comme son nom l'indique, sur la nature humaine⁸². Or, cette nature est double: elle comporte en effet, d'une part, certains aspects qui appartiennent en propre à l'homme en tant qu'il a la raison, et le droit qui en découle est dénommé par les juristes "droit des gens", et d'autre part, certains as-

80 IaIIae, q. 96, art. 2. (Trad. M.J. Laversin, Ed. de la Revue des Jeunes, 1935, p. 171.)

81 IaIIae, q. 96, art. 2. (Traduction du même auteur, p. 167.)

81b In Eth., V, l. xi, n. 1009.

82 In Eth., V, l. xii, n. 1018; IaIIae, q. 94, art. 1; IIaIIae, q. 57, art. 2.

INTRODUCTION

lxxxii

pects qui sont communs à l'homme et à l'animal. C'est de la nature humaine ainsi comprise que les juristes font dériver le "droit naturel"⁸³.

Dans la Somme Théologique, S. Thomas élargira la notion de nature commune, et précisera que cette même nature commune est à son tour double, dans la mesure où, pour une part, elle signifie ce qu'il y a de commun entre l'homme et toutes les autres substances et qui donne lieu aux inclinations se rattachant à l'instinct de conservation, et dans la mesure où, pour une autre part, elle signifie ce qu'il y a de commun entre l'homme et les animaux et qui donne lieu aux inclinations visant le mariage et l'éducation des enfants⁸⁴. De la nature propre de l'homme découlent son désir de connaître la vérité et son besoin de vivre en société⁸⁵, avec tout ce qui s'y rattache. On doit donc inclure toutes ces choses dans le droit naturel. De plus, on doit inclure dans le droit naturel non seulement les principes pratiques indémontrables ou naturellement connus⁸⁶, mais encore tout ce qui s'y rattache par mode de conclusion, (semblablement à ce qui se passe dans les sciences). Par exemple: il ne faut pas nuire au prochain, donc il ne faut pas voler ou tuer, et il faut punir le voleur. Mais en ces cas, S. Thomas parle plus volontiers de loi humaine, au sens large, que de loi positive⁸⁷.

83 In Eth., V, l. xii, n. 1019; Ia IIae, q. 57, art. 3, ad 2.

84 In Eth., V, l. xii, n. 1019.

85 Ibidem, et IaIIae, q. 94, art. 2.

86 In Eth., V, l. xii, n. 1018.

87 In Eth., V, l. xii, n. 1023; IaIIae, q. 95, art. 2; q. 95, art. 4 (droit des gens).

Il faut noter, au passage, que toute cette doctrine ne va pas sans difficulté. Ainsi, plusieurs auteurs ont fait remarquer que la distinction, chez S. Thomas, entre droit naturel et droit des gens n'est pas très claire, et que le droit des gens "donne souvent l'impression d'être un "droit intermédiaire", qui n'est ni naturel, ni positif"⁸⁸. Thomas Gilby analyse bien les hésitations de S. Thomas dans l'utilisation de ses principales sources d'inspiration en matière de philosophie du droit⁸⁹. Comme nous ne pouvons entrer ici dans les détails de cette question, disons simplement que les préceptes généraux de la loi naturelle, ne suffisant pas, doivent être élaborés à l'aide de déterminations particulières qui relèvent du droit positif ou civil au sens strict⁹⁰. Il est ainsi permis de croire, avec A. Utz, que le droit des gens "était un vrai droit naturel malgré les traits extérieurs d'un droit coutumier"⁹¹.

Relève donc par contre, de la loi positive au sens strict, ce qui découle du droit naturel "par mode de détermination", (semblablement à ce qui se passe dans les arts). Par exemple, le voleur doit recevoir telle peine, il faut fixer telle rançon pour les captifs, il faut rendre tel hommage à un bienfaiteur⁹². Dans la Somme Théologique, S. Thomas ajoute

88 A. Utz, Ethique sociale, Tome II, Philosophie du droit, Ed. Univ. Fribourg, Suisse, 1967, p. 161.

89 T. Gilby, op. cit., pp. 142-146. Comparer encore ces deux textes de S. Thomas sur l'esclavage: Ia IIae, q. 94, art. 5, ad 3, et IIa IIae, q. 57, art. 3, ad 2.

90 Ia IIae, q. 91, art. 3; q. 95, art. 4. T. Gilby, op. cit., p. 159.

91 A. Utz, op. cit., p. 161.

92 In Eth., V, l. xii, nn. 1023-1024; Ia IIae, q. 95, art. 2.

INTRODUCTION

lxxxiii

aussi les formes de gouvernements⁹³, le droit de propriété et l'esclavage^{93b}. Dans le texte de la Somme qui vient d'être invoqué, S. Thomas précise que les conclusions humaines sont sujettes à erreur dans la détermination de toutes les lois purement positives, lesquelles, de ce fait "ne tiennent leur pouvoir que de la loi humaine seule"⁹⁴. C'est pourquoi le juste légal peut varier d'une forme de gouvernement à l'autre⁹⁵, en raison de la variabilité même des actions humaines. Cependant, si la loi positive est variable, elle n'en reste pas moins fondée sur un droit naturel réel et dans une large mesure immuable, car les "raisons" des choses mobiles sont elles-mêmes immuables⁹⁶.

Il en est de même, ajoute S. Thomas, pour la nature de la justice qui ne peut changer en aucune façon, alors que les actes commandés par la justice peuvent varier dans certains cas. Tout ceci indique bien à quel point le travail du législateur est difficile, puisque, la plupart du temps, ses lois ne seront que des applications plus ou moins particulières de certains principes généraux. Or, à ce sujet, S. Thomas avait déjà fait remarquer que

"la vérité ou la rectitude n'est pas la même pour tous quand on arrive aux conclusions particulières de la raison pratique"⁹⁷.

93 IIaIIae, q. 10, art. 8; q. 12, art. 2.

93b IIaIIae, q. 94, art. 5, ad 3.

94 IIaIIae, q. 95, art. 2.

95 In Eth., V, l. xii, n. 1030.

96 In Eth., V, l. xii, n. 1029.

97 IaIIae, q. 94, art. 4.

On entrevoit assez clairement ici que la part de l'art doit être considérable en politique⁹⁸, et la raison pour laquelle le juste légal peut varier avec les diverses formes de gouvernement. C'est en ce sens que S. Thomas, après Aristote, déclare que le juste légal comprend non seulement des lois privées et des décrets⁹⁹, mais surtout, des dispositions générales d'abord indifférentes en elles-mêmes, mais qui ne sont plus indifférentes une fois statuées¹⁰⁰.

3° Les différentes sortes de juste.— Malgré toutes ces déficiences, ces lois incarnent encore malgré tout une justice en quelque sorte absolue par rapport aux sortes de justice relatives qui s'incarnent dans les autres relations sociales comme celles qu'on retrouve au sein de la famille entre ses différents membres. En effet, "le juste politique s'adresse à des hommes libres et égaux"¹⁰¹, ce qui n'est pas tout à fait le cas pour le juste paternel, conjugal ou dominatif¹⁰². Ces dernières espèces de justice sont traitées au premier livre de la Politique, où Aristote fait allusion à un juste absolu encore plus fondamental que le juste politique ou légal, juste absolu qu'il fonde alors sur la nature même de l'homme¹⁰³.

98 T. Gilby, op. cit., p. xxiv.

99 In Eth., V, l. xii, nn. 1021-1022.

100 In Eth., V, l. xii, n. 1020.

101 In Eth., V, l. xi, n. 1007.

102 In Eth., V, l. xi, n. 1012.

103 In Pol., I, l. iv, n. 79.

INTRODUCTION

lxxxv

C'est seulement dans la Somme Théologique que S. Thomas donnera une définition complète de la loi, "ordonnance de la raison en vue du bien commun, établie et promulguée par celui qui a la charge de la communauté"¹⁰⁴. Il en montrera en outre le caractère analogique, la hiérarchie et les espèces¹⁰⁵, en s'inspirant du principe suivant:

"La loi éternelle représente le programme de gouvernement dans le gouverneur suprême; il faut par conséquent que toutes les formules de gouvernement, qui existent dans les gouvernements subalternes, dérivent de la loi éternelle. Or, ces formules propres aux gouvernants subalternes ne sont pas autre chose que toutes les lois autres que la loi éternelle"¹⁰⁶.

Il abordera ensuite de nouveau la division des lois humaines¹⁰⁷, dans une perspective sans doute plus complète que celle d'Aristote, mais qui ne change rien aux analyses de ce dernier.

⁴⁰ La dimension ultime.— Il serait trop long et hors de propos d'entrer dans l'exposé détaillé de toutes ces questions; mais il faut dire, pour être suffisamment complet, que sans rien retrancher aux positions prises par Aristote dans l'Ethique, S. Thomas leur a ajouté une nouvelle dimension, la dimension ultime surnaturelle, qui les ordonne à quelque chose d'encore plus élevé. C'est ainsi que le bien ultime, qui selon Aristote est un bien humain, devient pour S. Thomas Dieu lui-même¹⁰⁸,

104 IaIIae, q. 90, art. 4.

105 IaIIae, q. 91, art. 1-6.

106 IaIIae, q. 93, art. 3.

107 IaIIae, q. 95, art. 4.

108 De Reg. Princ., (Ed. Eschmann), pp. 59-65. Voir aussi André Thiry, Saint Thomas et la morale d'Aristote, pp. 253-254, dans Aristote et Saint Thomas d'Aquin, Journées d'études internationales, Louvain, 1957.

seul objet parfait de contemplation. Du côté des vertus, la plus grande au dire d'Aristote est la justice légale, à laquelle viennent s'ajouter l'équité et surtout l'amitié¹⁰⁹. Pour S. Thomas, la plus grande des vertus ne saurait être autre que la vertu théologale de charité, qui ne fait qu'assumer, en les élevant à un ordre supérieur, les oeuvres de la justice. Sur le plan strictement philosophique, il serait futile de chercher à voir des contradictions entre la pensée des deux hommes; S. Thomas vient plutôt compléter et parachever les énoncés de son prédécesseur.

e) Les formes de gouvernement.— Pour ce qui est de la classification des formes de gouvernement dans l'Ethique, S. Thomas reprend à son compte la célèbre classification élaborée par Aristote et reprise d'ailleurs intégralement par la suite dans la Politique¹¹⁰. Mais cette étude n'est qu'accidentelle dans l'Ethique, Aristote ayant d'abord comme objet, en cet endroit de traiter de l'amitié. Il croit toutefois que "dans chaque forme de gouvernement, l'amitié apparaît en même proportion que la justice"¹¹¹. Il est donc possible de "leur trouver des analogies et, pour ainsi dire, des modèles même dans la vie privée"¹¹². Ainsi, les rapports du père avec ses enfants sont de type monarchique; ceux du mari et de la femme, de type aristocratique, et les rapports entre frères, de type timocratique ou démocratique. Cette dernière forme de gouvernement

109 R. Spiazzi, S. Thomae Aquinatis, In Libros Politicorum Expositio, Marietti, 1951, p. xii.

110 Aristote, Politique, début du livre III.

111 Eth. à Nicomaque, VIII, c. 13, 1161 a 10. (Trad. J. Voilquin, Class. Garnier).

112 Eth. à Nicomaque, VIII, c. 12, 1160 b 23. (Trad. J. Voilquin).

correspond à ce que la Politique appelle la "politia" ou république, forme modérée de la démocratie. Mais toutes ces questions seront reprises plus loin.

f) Le plan de la Politique.— Les arguments présentés dans les pages précédentes devraient avoir suffi à montrer par de multiples aspects la nécessité de la science politique, de même que ce sur quoi porteront ses principales préoccupations. S. Thomas l'indique en ces termes:

"Il convient donc que nous nous efforcions nous aussi de traiter de la législation, et en général de toute la question du gouvernement, dont la législation est une partie"¹¹³.

Et, suivant Aristote pas à pas, il élabore de la façon suivante les choses dont il sera question en Politique:

"Il dit qu'il s'efforcera d'abord de considérer, en passant, les choses de science politique qui ont été en partie bien traitées par nos prédécesseurs, c'est-à-dire par les philosophes plus anciens. C'est ce qu'il fera au second livre de la Politique.

"Puis, il considérera lesquelles des diverses formes de gouvernement préservent les cités, (à savoir, les formes de gouvernement justes, soit la monarchie, l'aristocratie et la république), et lesquelles détruisent les cités, (à savoir les formes déviées de gouvernement, soit la tyrannie, l'oligarchie et la démocratie).

"En outre, nous devons considérer quelles sont les choses qui préservent ou corrompent les formes particulières de gouvernement, et les raisons pour lesquelles certaines cités sont bien gouvernées, et d'autres mal gouvernées.

"C'est ce qu'il déterminera, à partir du troisième jusqu'au septième livre de la Politique, où, à la suite de ces discussions, il commencera à s'enquérir au sujet de la société la meilleure, et cherchera à déterminer comment elle doit être agencée et quelles sont les lois et les coutumes qu'elle doit observer.

"Mais avant toutes ces choses, il pose certains principes, au premier livre, en disant que c'est par eux qu'il faut commencer.

113 In Eth., X, l. xvi, n. 2179.

INTRODUCTION

lxxxviii

"Ces considérations servent donc de lien avec les livres de la Politique, et de conclusion à l'ensemble des livres de l'Ethique"¹¹⁴.

¹¹⁴ In Eth., X, l. xvi, n. 2180. C'est par ce passage que se termine le Commentaire de l'Ethique. Nous l'avons subdivisé en paragraphes afin de mieux faire ressortir les grandes divisions de la Politique. (Les parenthèses du 2^e paragraphe sont également de nous.)

INTRODUCTION

lxxxix

CHAPITRE TROISIEME - LE COMMENTAIRE DE LA POLITIQUE

1. Le proemium:

Selon son habitude, S. Thomas place au début de son Commentaire de la Politique une "introduction personnelle" dans laquelle il "livre sa propre pensée sur les principes fondamentaux de la science en question sur son esprit, sur son organisation interne, sur ses rapports avec les autres branches du savoir philosophique"¹.

a) Les grands principes. - Le "proemium" de la Politique est exceptionnel, non seulement à ce point de vue, mais encore en ce qu'il donne véritablement les principes essentiels de toute la synthèse philosophique de S. Thomas. En effet, l'intuition fondamentale de ce dernier est qu'il y a un accord profond entre les vérités connues par la raison et les vérités transmises aux hommes par la Révélation. Cette intuition implique un grand respect pour la nature et l'intelligence humaine. C'est pourquoi la conception politique de S. Thomas repose sur certaines données métaphysiques d'une part, et sur sa théorie de la loi naturelle d'autre part². C'est pourquoi encore, de façon plus précise, S. Thomas pose, dès le début de son Proemium, les principes suivants: l'existence de Dieu, créateur des choses de la nature; la valeur de la connaissance intellectuelle, qui procède selon une certaine ressemblance de l'intelligence divine; la distinction entre le savoir spéculatif et le savoir pra-

1 L. Lachance, op. cit., p. 297.

2 A.P. d'Entrèves, Aquinas, Selected Political Writings, Basil Blackwell, Oxford, 1959, p. xiii.

INTRODUCTION

xc

tique, de même que les deux principaux types de savoir pratique³. Il n'a ensuite aucune peine à montrer la nécessité⁴, et l'importance⁵ de la science politique, de même que son caractère architectonique ou régulateur par rapport à toutes les autres sciences pratiques⁶. Quant à son genre, il est assez clair que la politique relève de la science morale⁷ et s'y trouve englobée, par sa finalité même.

b) La méthode.— S. Thomas complète son introduction, comme il se doit, par des considérations portant sur la méthode de la science politique. Or, ces considérations comprennent deux aspects: le mode ou processus *in demonstrando*, et l'ordre ou processus *in determinando*.

"Le processus *in determinando*, c'est l'ordre que nous suivons dans la considération des différents sujets et principes d'une science selon qu'ils sont plus connus de nous... Le processus *in demonstrando*... diffère du premier par l'ordre que nous suivons dans la recherche et la démonstration des propriétés d'un sujet donné. Dans le processus *in determinando*, nous allons d'un sujet moins déterminé à un sujet plus déterminé ... tandis que le processus de démonstration est l'ordre que l'on suit dans l'acquisition de la connaissance scientifique d'un sujet donné. Alors que le premier processus (i.e. *in determinando*) est commun à toutes les sciences, le second peut varier d'une science à l'autre et même selon les différentes parties d'une science"⁸.

1^o Le processus *in determinando*: Ce processus est en effet commun à toutes les sciences. Car, comme le propre de la raison est de met-

3 In Pol., Proemium, nn. 1-6.

4 In Pol., Proemium, n. 5.

5 In Pol., Proemium, n. 4.

6 In Pol., Proemium, n. 7.

7 In Pol., Proemium, n. 6.

8 C. de Koninck, Introduction à l'étude de l'âme, dans Laval Théologique et Philosophique, 1947, vol. III, n. 1, pp. 25-26.

INTRODUCTION

xci

tre de l'ordre, dans toute science, même pratique, il se trouve un certain ordre selon lequel l'intelligence procède d'une chose à une autre⁹.

Il ne faut donc pas s'étonner de voir S. Thomas insister sur ce fait, en ce qui concerne la science pratique. Il en donne la raison suivante: c'est que l'art, qui relève de la raison pratique, doit nécessairement imiter les procédés de la nature, laquelle relève de la raison spéculative¹⁰. Le processus in determinando est donc commun, mais il n'est pas uniforme pour autant. En effet, S. Thomas commence par déclarer d'abord que "la nature procède des choses simples aux choses composées ... c'est pourquoi la raison humaine pratique procède des choses simples aux choses composées, comme si elle procédait de l'imparfait au plus parfait"¹¹. Et plus loin, il ajoute:

"De même que les sciences spéculatives, qui ont pour objet un certain tout, commencent par l'étude des éléments et des principes, de façon à parfaire notre connaissance du tout en en manifestant les passions et les opérations propres, de même la science politique commence par l'étude des éléments et des principes de la société politique, et accroit notre connaissance du tout en en manifestant les puissances, les passions et les opérations"¹²

Quelques pages plus loin encore, après avoir repris substantiellement la même explication, S. Thomas précise que cette méthode comprend deux étapes qu'il décrit de la façon suivante:

"Et comme cela est vrai pour l'étude des autres choses, ce l'est également pour celles dont nous avons l'intention de parler. Par ces mots du Philosophe, il faut comprendre que, dans la connaissance des

9 In De Coelo, Proemium, n. 1.

10 In Pol., Proemium, nn. 1-2.

11 In Pol., Proemium, n. 3.

12 In Pol., Proemium, n. 8.

choses composées, le premier travail en est un de résolution, c'est-à-dire de décomposition du tout en ses éléments. Après quoi, la deuxième étape nécessaire procède selon la voie compositive, afin que par la connaissance des parties indivisibles nous puissions distinguer les choses qui découlent de ces principes"¹³.

Il est assez manifeste qu'en rapprochant ainsi les disciplines spéculatives et les disciplines pratiques, S. Thomas a en vue le processus in determinando commun à toutes les sciences. E. Babin prévient donc une méprise fort plausible lorsqu'il écrit:

"Puisque cette méthode, à la fois résolutive et compositive, est ordonnée à la connaissance de la vérité en général, elle est nécessairement commune à toutes les sciences. Il y aurait donc erreur grave, et plutôt grossière, à la confondre avec le "modus resolutivus" et le "modus compositivus" par lesquels S. Thomas distingue, ailleurs (par ex. Eth. I, lect. III, n. 35), la science spéculative et la science pratique."

.....
 "Sans doute cette méthode à la fois résolutive et compositive appartient-elle en propre et principalement à la science spéculative, dans laquelle "nihil aliud quaeritur quam cognitio generis subjecti", cependant que dans la science pratique "intenditur quasi finis constructio ipsius subjecti". (In I. Post. Anal., lect. XLI, n. 7). Mais elle trouve aussi sa place dans un traité de science pratique, dans la mesure où une certaine connaissance spéculative de l'opérable est nécessaire et présupposée à toute connaissance pratique"¹⁴.

S. Thomas a lui-même comparé plus longuement le processus commun aux deux grands types de savoir, au début de son Commentaire sur le De Coelo. Il y distingue quatre ordres, ou parties, en se servant de l'exemple du constructeur de maison¹⁵.

¹³ In Pol., I, l. i, n. 16. Aussi, In Meta., II, l. i, n. 278.

¹⁴ E. Babin, Aristote, La Politique, Livre I, M. Doyon, Québec, 1956, p. 11, note b. In Pol., I, l. ix, n. 135.

¹⁵ In De Coelo, Proemium, n. 2: "Invenitur autem processus de priori ad posterius in consideratione practicae rationis secundum quadruplicem ordinem: primo quidem secundum ordinem apprehensionis, prout artifex apprehendit primo formam domus absolute, et postea inducit eam in materiam; secundo secundum ordinem intentionis, secundum quod artifex

INTRODUCTION

xcii^b

Il faut bien noter cependant que ces quatre ordres (ou processus) ne se succèdent pas en toute rigueur l'un l'autre, mais sont entremêlés et impliqués l'un dans l'autre. Dans la Politique, on les retrouve tous et à des degrés divers, puisqu'il s'agit d'un exposé à la fois spéculatif et pratique. Voici comment on pourrait représenter la chose: en premier lieu, l'ordre de l'appréhension, qui correspond le plus adéquatement au processus in determinando¹⁶, s'attache à l'étude de la forme d'une manière absolue, c'est-à-dire à la société politique, tout d'abord en tant qu'association et même en tant que la plus grande des associations (Livre I), puis, en tant que forme spécifique d'association (i.e. constitution, Livre III); vient ensuite l'application de cette forme à sa matière propre (Livres IV-VI). C'est bien là procéder à partir des notions les plus confuses et les plus communes pour parvenir à une connaissance plus distincte et plus particulière.

En second lieu, l'ordre de l'intention est celui par lequel on procède du tout aux parties strictement matérielles, car les parties formelles, c'est-à-dire celles qui font partie de la définition du tout, sont évidemment essentielles à la considération distincte de ce dernier. Ainsi, de la considération du tout à réaliser, par exemple tel type de

intendit totam domum perficere, et propter hoc facit quidquid operatur circa partes domus; tertio secundum ordinem compositionis, prout scilicet prius dolat lapides, et postea compingit eos in unum parietem; quarto secundum ordinem sustentationis artificii, prout artifex primo jacet fundamentum, super quod ceterae partes domus sustentantur.

Similiter etiam invenitur quadruplex ordo in consideratione rationis speculativae".

16 C. de Koninck, op. cit., p. 55.

constitution ou de régime politique, dépendra l'organisation pratique des parties matérielles. C'est l'ordre interne du livre VII de la Politique. Et c'est en fonction de cet ordre d'intention encore, qu'Aristote critique parfois les anciens législateurs en ce que les dispositions législatives qu'ils préconisaient n'étaient pas conformes à leurs intentions premières. C'est aussi pourquoi il écrit que "les lois doivent être réglées sur la constitution"¹⁷, et non pas l'inverse. On se rappellera ici que, du point de vue logique, ce qui est premier dans l'ordre d'intention est habituellement dernier dans l'ordre d'exécution ou dans l'ordre réel.

En troisième lieu, selon l'ordre de composition, il est nécessaire de commencer par l'étude des éléments, principes, ou parties matérielles, pour remonter au tout. C'est d'abord en ce sens-ci que S. Thomas et Aristote parlent d'ordre au début de la Politique, faisant le parallèle que l'on sait entre la science spéculative et la science pratique (Livre I, leçon 1), et proposant d'abord l'étude des parties de la société politique.

En quatrième lieu, selon l'ordre de sustentation, il faut commencer par considérer les parties nécessaires ou formelles, avant de passer aux autres parties. C'est ainsi que lorsqu'il aborde l'étude de l'Etat ou de la société politique en tant que telle, au début du troisième livre de la Politique, Aristote commence d'abord par l'étude du citoyen qu'il définit par rapport à ces parties "potentielles" de la constitution que sont les trois pouvoirs, le délibératif surtout, puis le judiciaire et l'exécutif.

17 Aristote, Politique, III, 1282 b 10.

INTRODUCTION

xciv

Sans entrer plus avant dans toutes les complexités de cette question, il est assez facile de voir que le processus in determinando peut s'accomoder de nombreux détours. Ramené à l'essentiel, il combine à la fois l'étude du tout et des parties. Ainsi, dans la Politique, l'étude de la société politique en tant qu'association vient en premier (ordre d'appréhension), et cette étude porte d'abord sur les parties de la société politique (ordre de composition). Il en va de même en deuxième pour la société politique considérée en tant que forme spécifique d'association, et pour la constitution idéale (ordre d'intention), et en troisième, pour chaque espèce de société politique en particuliers (ordre de sustentation). Ces explications peuvent suffire, car S. Thomas se contente, dans le Proemium, de donner l'ordre seulement dans ses grandes lignes.

Il semble donc bien que les deux "voies" indiquées par S. Thomas au début de son Commentaire¹⁸ s'identifient plus particulièrement à la démarche visant à parvenir à la définition du sujet de la science politique; car sans cette définition, le penseur politique est incapable de préciser son "intention", et encore moins de prévoir les étapes (ordre de sustentation) nécessaires à la réalisation de cette intention. Cette démarche visant la définition du sujet engloberait donc l'ordre d'appréhension et l'ordre de composition. C'est du moins ainsi que semble le comprendre M. E. Babin:

"Ainsi donc, si nous avons bien saisi la pensée de S. Thomas, pour déterminer le sujet d'une science il faut d'abord discourir de la connaissance confuse que nous en avons à la connaissance distinc-

18 In Pol., I, l. i, n. 16.

te de ses parties considérées en soi et matériellement, c'est-à-dire, abstraction faite de l'ordre qui les compose en un tout; c'est la définition du sujet "secundum viam resolutionis". Mais comme il ne s'agit là que d'une définition matérielle du sujet, et qui ne saurait servir pour la démonstration de ses propriétés, il y a lieu de poursuivre le discours jusqu'à la connaissance distincte des parties considérées formellement, c'est-à-dire, en tant qu'ordonnées entre elles et composant le tout; c'est la définition du sujet "secundum viam compositionis"¹⁹.

20 Le processus in demonstrando. - Il reste encore à parler du processus in demonstrando auquel S. Thomas ne fait qu'une brève allusion, en trois lignes, dans la Politique: "Parce que la science politique est une science pratique, et que ce mode est nécessaire en toute science pratique, elle montre comment chacune de ces choses en particulier peut être réalisée"²⁰. Sans reprendre tout ce qui a été dit sur ce sujet au chapitre précédent, il faut cependant ajouter quelques remarques. En premier lieu, il faut bien saisir que le processus in demonstrando n'est rien d'autre que la manière d'acquérir une connaissance scientifique à l'intérieur d'une science²¹. Il ne faut donc pas concevoir le processus in demonstrando comme venant se greffer logiquement à la suite du processus in determinando, car les deux s'impliquent l'un l'autre dès le point de départ dans une science pratique. Tout au plus pourrait-on dire qu'à considérer dans son ensemble la démarche scientifique d'un traité de science pratique, le processus in demonstrando acquiert de plus en plus d'importance au fur et à mesure que cette démarche progresse dans l'ordre

19 E. Babin, op. cit., p. 11.

20 In Pol., Proemium, n. 8. Aussi E. Babin, op. cit., p. 12; Georges Burdeau, La démocratie, Editions du Seuil, 1966, p. 113.

21 C. de Koninck, op. cit., p. 26.

de concrétion²².

En second lieu, cette manière d'acquérir la science implique deux choses: une manière de définir et une manière de démontrer. Or, en science morale, la manière de définir ne se distingue pas, comme dans les sciences spéculatives, par une plus ou moins grande abstraction de la matière²³. De ce point de vue, la morale se rattache à la science de la nature prise au sens de physique, et définit comme elle, Mais il y a plus. En effet, la science morale traite des actions humaines; or, comme toute action ou opération relève d'une puissance qui, elle, doit se définir par son objet²⁴, l'action humaine se spécifie par son objet qui prend alors le nom de fin. C'est pourquoi, au début de la Politique, chaque partie du tout étudié, c'est-à-dire chaque partie ou association première, est définie par sa fin. Et il en est de même pour la société politique.

En troisième lieu, le mode de démontrer au sens strict est précisément ce qu'on appelle en morale le "mode compositif". Ce mode se ramène essentiellement à la démonstration qui a posteriori (i.e. des effets à la cause). Il s'agit, en effet, de dégager, à partir des actions les plus fréquentes et de l'opinion des sages, les normes des actions vertueuses. C'est, par exemple, ce rôle que joue l'étude des différentes opinions des grands législateurs passés et des constitutions considérées

22 In Pol., n. 161.

23 In Phys., I, l. i, nn. 1-4.

24 In De An., II, l. vi, n. 304; Contra Impugnantes Dei Cultum et religionem, Pars Secunda, Cap. 2, n. 56. in Opuscula Theologica, Vol. II, Ed. Marietti, 1954.

comme bien agencées, au deuxième livre de la Politique. L'usage de cette forme d'argumentation est encore plus fréquent dans les livres de la Politique ordonnés plus immédiatement à l'action, aux yeux d'Aristote, soit les livres IV-VI. D'une manière plus significative enfin, la première phrase de la Politique donne le ton à tout le traité: "L'observation montre...".

c) L'unité de la science politique.- Il n'est peut-être pas inutile d'indiquer au départ que cette manière de procéder entraîne Aristote et S. Thomas à traiter de questions qui débordent parfois les cadres de la politique prise dans son sens strict, c'est-à-dire l'étude restreinte des sortes de constitution, et même prise dans son sens simplement moral. Leurs observations portent parfois sur des domaines qu'on rattacherait plus volontiers aujourd'hui à la sociologie politique dans certains cas, et à la théorie constitutionnelle dans d'autres cas. Mais on voit assez facilement qu'aucune philosophie politique ne saurait se passer totalement de ce genre d'observations sans courir le danger de perdre contact avec la réalité^{24b}. Mais ce sont des disciplines spécialisées qui fournissent aujourd'hui ces faits au moraliste. Rien cependant, à partir de là, ne nous justifie à penser que la Politique selon Aristote et S. Thomas doit comporter deux parties: d'abord une partie positive dite "physique sociale", puis une partie normative dite morale politique²⁵. Chez Aristote et S. Thomas, ces deux aspects sont fondus dans une seule et mê-

24b In Pol., I, l. ix, n. 135.

25 J.-L. Lagor, La philosophie politique de Saint Thomas d'Aquin, Les Editions Nouvelles, Paris, 1948, pp. 93-96.

INTRODUCTION

xcviii

me démarche, parce que celle-ci est à la foi spéculative et pratique²⁶. La question fondamentale à envisager ici est celle de l'unité de la science politique. Et à cet égard, il faut encore se rappeler que c'est dans la mesure seulement où certaines choses font partie du tout qu'est la société politique, et dans la mesure seulement où ces parties ont une opération qui est celle du tout, qu'il est légitime et nécessaire de les inclure dans la science du tout²⁷. Il est ainsi faux de dire que la morale politique porte sur la fin, tandis que la physique sociale porte sur les moyens^{27b}; tout comme il est faux de dire que les sciences sociales "n'ont rien de moral parce qu'elles sont expérimentales"^{27c}. La distinction reconnue par Aristote et S. Thomas entre ce qui relève de la société politique comme telle et ce qui relève des associations premières ou parties de la société politique, s'exprimerait peut-être mieux en ayant recours à la distinction entre le social et le politique. Mais cette dernière distinction n'est pas faite explicitement par eux²⁸, parce qu'ils se préoccupaient davantage de la complémentarité entre les diverses manifestations ou réalités de la vie sociale.

d) Rôle architectonique de la politique.— Il a été fait brièvement mention déjà du caractère architectonique de la science politique où

26 L. Jugnet, La pensée de Saint Thomas d'Aquin, Bordas, 1964, p. 203, note 1.

27 In Eth., I, l. xi, n. 136; VIII, l. ix, n. 1671; In Pol., Proemium, n. 8.

27b J.-L. Lagor, op. cit., p. 93.

27c C. de Koninck, Sciences sociales et sciences morale, dans Laval Théologique et Philosophique, Vol. I, n. 2, 1945, p. 195.

28 L. Lachance, op. cit., p. 214.

philosophie politique. Il est nécessaire de revenir sur cette question et d'essayer de la préciser davantage.

On peut d'abord considérer la politique en tant que partie de la philosophie et du point de vue de sa méthode au sens large. De ce point de vue, la philosophie politique est, à sa façon, une science d'introduction à un domaine scientifique particulier. Il est bien entendu que le mot "philosophie" est pris ici au sens aristotélicien de "science". Procédons par comparaison: de même que la science de la nature déborde largement les cadres de la philosophie de la nature, de même la science politique déborde largement les cadres de la philosophie politique. Et de même encore que la philosophie de la nature est la partie introductive de la science de la nature parce qu'elle en détermine en général, les principes, le mode de définir et le mode de démontrer, de même la philosophie politique est la partie introductive de la science politique au sens large, parce que, conjointement avec l'Ethique, elle lui fournit ses principes généraux, son mode de définir et son mode de démontrer. Tel est un premier sens du caractère architectonique de la politique impliqué par la primauté de cette discipline dans l'ordre pratique. On en déterminera un second sens plus loin, lors de l'étude de la propriété.

2. La société civile, communauté parfaite.

a) Processus de définition.- Toute science doit commencer à partir de certains principes propres. C'est ainsi que l'introduction, ou premier chapitre de la Politique d'Aristote, à laquelle correspond la première leçon de S. Thomas, traite d'abord du sujet de la science politique. Mais aucune science ne démontre l'existence de son sujet²⁹, et

²⁹ In Pòst. Anal. I, l. xvii, n. 146.

INTRODUCTION

c

d'ailleurs, l'existence de la société politique est une évidence de soi. Il suffit donc d'en préciser sommairement la nature à partir de l'étude de ses parties. Or les parties les plus manifestes de la société politique sont les parties matérielles formées par les associations naturelles de moindre importance que la première renferme, par exemple, la famille et le village. Mais la famille et le village diffèrent-ils de la société spécifiquement, c'est-à-dire autrement que par le nombre³⁰? Oui, disent Aristote et S. Thomas, car, de même que les puissances se distinguent spécifiquement par leurs objets³¹, de même les opérations des diverses associations ou tous qui n'ont qu'une unité d'ordre se distinguent par leurs objets, c'est-à-dire par leurs fins respectives. C'est pourquoi chacune de ces associations se distingue spécifiquement des autres du fait qu'elle tend à une fin qui lui est propre; c'est donc par sa fin que chacune d'elle doit être définie. Ainsi, la famille assure la génération et la préservation de l'individu par un ensemble d'opérations fondamentales visant à satisfaire les besoins immédiats de tous les jours³². Le village à son tour englobe un ensemble plus vaste d'opérations visant à satisfaire les besoins fréquents mais non quotidiens des diverses familles qu'il groupe³³. Il se forme naturellement au départ par le voisinage et l'expansion des familles apparentées. La société civile, enfin,

30 In Pol., I, l. i, n. 15.

31 In De An., II, l. vi, n. 303; Contra Impugnantes Dei Cultum et religionem, Pars Secunda, cap. 2, n. 56, in Opuscula Theologica, Vol. II, Ed. Marietti, 1954.

32 In Pol., I, l. i, n. 26; Comm. Eth., n. 1719.

33 Idem, n. 27.

INTRODUCTION

ci

englobe tout un ensemble d'opération visant le bien-vivre de ses membres, tant du point de vue matériel que du point de vue moral³⁴.

Voici donc posée, d'une manière surtout inductive l'existence de la société politique. Mais il ne suffit pas de la constater; encore faut-il la fonder en raison, en montrer l'origine naturelle.

b) Origine naturelle. - Ceci ne veut pas dire, toutefois, que le problème envisagé ici soit d'ordre historique. Il s'agit en réalité de tout autre chose, plus précisément de la justification rationnelle de la société politique³⁵. De ce point de vue, le fondement recherché ne saurait être autre que la nature humaine même. C'est pourquoi, après avoir montré que les diverses relations de personne à personne incluses dans l'association familiale découlent des tendances les plus fondamentales de la nature humaine³⁶, et que la multiplicité des besoins donne lieu à la formation du village³⁷, S. Thomas montre que la société civile est à son tour naturelle, c'est-à-dire fondée sur les tendances mêmes de la nature humaine.

En effet, l'homme laissé à lui seul est incapable de subvenir d'une manière satisfaisante à ses propres besoins tant matériels que spirituels, et seul l'être dégradé ou supérieur à l'homme parvient à se passer de société³⁸. Ainsi donc, d'une part, la société politique permet

34 Ibidem, n. 31.

35 A.P. d'Entrèves, Aquinas, Selected Political Writings, Basil Blackwell, Oxford, 1959, p. xvi.

36 In Pol., I, l. i, nn. 18-19; 25.

37 Idem, loc. cit., n. 26.

38 Ibidem, loc. cit., n. 35.

INTRODUCTION

cii

à l'homme d'atteindre d'une manière plus parfaite ce qui lui suffit; et puisque ce qui suffit davantage est le plus parfait, et que ce qui est le plus parfait a raison de fin³⁹, la société politique est nécessairement conforme à la nature humaine. D'autre part, l'homme est doué de la parole, laquelle est un instrument de communication autrement plus parfait que la simple voix chez les animaux⁴⁰. Or, la parole est un signe de raison qui tend à s'extérioriser dans une culture littéraire et dans l'élaboration d'un certain nombre de lois⁴¹. C'est ainsi que tout en possédant des facultés de valeur considérables, l'homme peut, s'il est laissé à lui-même, se servir de ces facultés comme d'instruments pour faire le mal et devenir pire que les animaux, tout en restant à un état barbare au niveau du groupe⁴³. Il est donc assez manifeste que c'est la société politique qui permet à l'homme d'atteindre son développement le plus parfait⁴⁴, et que, pour ces raisons, son existence correspond aux intentions ou à la finalité profonde de la nature.

c) Priorité de la société politique.- La fin de la société politique apparaît déjà assez clairement à partir de ce qui précède. Puisque la société politique est ordonnée à la plénitude de la vie matérielle et

39 Ibidem, loc. cit., n. 32.

40 Ibidem, loc. cit., nn. 36-37.

41 Ibidem, loc. cit., n. 23.

42 Ibidem, loc. cit., n. 41.

43 In Pol., I, l. i, n. 23.

44 Ibid, loc. cit., n. 32: IaIIae, q. 94, art. 2.

INTRODUCTION

ciii

vertueuse⁴⁵, sa fin l'emporte en dignité sur la fin de toutes les associations inférieures; en d'autres termes, elle "a une priorité de nature sur la famille et l'individu"⁴⁶. La société politique tend donc à réaliser la fin la meilleure et la plus parfaite dans l'ordre naturel pratique. C'est pourquoi il lui revient d'exercer un rôle architectonique sur toutes les activités humaines.

Une certaine transformation de l'idée aristotélicienne de cité doit cependant être ici notée. Car, si du temps d'Aristote, la cité demeure, mais pour peu de temps encore⁴⁷, l'institution sociale la plus considérable, il n'en était ^{plus} ainsi à l'époque de S. Thomas. C'est pourquoi ce dernier rend la notion aristotélicienne de cité synonyme d'Etat⁴⁸. Voici en quels termes A.P. d'Entrèves souligne cet important changement:

"The Aristotelian notion of the "polis" undergoes a noteworthy extension. It is made to square with the particular types of political organization which St. Thomas had more directly under his eyes in Italy and France. But in its essence the Aristotelian notion of the particular State bears full sway.

.....
But (St. Thomas's) silence on an issue so important as the powers of the Emperor is significant. His notion of a "free community", which can make its own laws and does not depend on any further control clearly reflects the trend of contemporary thought. It is from France and from South Italy that the idea of the modern sovereign State sets out on its revolutionary course over Europe"⁴⁹.

45 Ibidem, loc. cit., n. 31.

46 Ibidem, loc. cit., n. 38.

47 T. Gilby, op. cit., p. 90; Charles N.R. McCoy, The Structure of Political Thought, McGraw Hill, New York, 1963, p. 73.

48 De Reg., I, 14.

49 A.P. d'Entrèves, op. cit., pp. xxv-xxvi. Voir aussi C. Martin, The Vulgate Text of Aquinas's Commentary on Aristotle's Politics, Dominican Studies 5 (1952), p. 62.

INTRODUCTION

civ

L'éminent juriste français M. Prélôt fait lui aussi remarquer, en parlant du texte d'Aristote, que "dans la Politique, la Cité correspond plus exactement à la notion qui est aujourd'hui celle d'Etat qu'à l'idée de "ville"⁵⁰. Et le philosophe anglais B. Russell va même jusqu'à écrire:

"in many ways, the experience to which Aristotle appeals is more relevant to the comparatively modern world than to any that existed for fifteen hundred years after the book was written"^{50b}.

d) La société politique est d'institution humaine. - Le maintien de la notion spécifique de cité ou d'Etat, à travers les diverses transformations que subit la société humaine, entraîne encore une autre remarque. En effet, il semble qu'on ait à réconcilier ici deux affirmations à première vue contradictoires; puisque, après avoir dit d'abord que la société politique est d'origine naturelle, S. Thomas ajoute, comme le fait Aristote, que "le premier homme à avoir fondé une cité a été la cause de très grands bienfaits pour l'humanité"⁵¹. Mais la difficulté n'est qu'apparente. Car, ainsi que le remarquent les deux mêmes auteurs, cette tendance à vivre en société est naturelle tout autant que la puissance ou tendance à pratiquer la vertu⁵². De ce point de vue, la tendance à vivre en société fait partie de la loi naturelle⁵³ à titre de principe ou, au

50 M. Prélôt, Politique d'Aristote, P.U.F. 1950, p. 7, note (1).

50b B. Russel, A History of Western Philosophy, Simon and Schuster, New York, 1945, p. 185.

51 In Pol., I, l. i, n. 40.

52 Idem, loc. cit., n. 40.

53 IaIIae, q. 94, art. 2.

INTRODUCTION

cv

moins, à titre de conclusion immédiate découlant des premiers principes pratiques. Cependant, toute tendance pour se réaliser doit passer à l'acte, et revêt alors nécessairement certaines modalités concrètes qui, elles, ne relèvent du droit naturel qu'à titre de déterminations⁵⁴. Il en est de même pour la société politique, ces modalités concrètes, fixées par la loi positive, n'étant rien d'autre que les diverses constitutions ou formes de gouvernement dans lesquelles se concrétise le désir de vivre en société. De ce point de vue, il est manifeste que "les sociétés civiles sont d'invention humaine", et que "le premier homme à avoir fondé une cité fut la cause de très grands bienfaits pour l'humanité"⁵⁵.

Cette distinction, on le voit, est d'une extrême importance, car elle met en garde contre le fait d'accorder à des structures politiques contingentes, qu'elles soient anciennes ou modernes, une valeur absolue qui n'appartient qu'au désir naturel et fondamental de vivre en société. Ainsi se trouve affirmée, de façon non ambiguë, la possibilité ou le droit de rechercher des aménagements politiques toujours de plus en plus conformes à la nature de l'homme et aux situations concrètes dans lesquelles l'homme évolue. Le champ d'application de ce principe est évidemment immense, pour peu qu'il revête une certaine utilité de déterminer, dans toute institution humaine, ce qui relève de ce droit naturel "de seconde zone" et s'en trouve par le fait même plus facilement modifiable. C'est à cette distinction qu'il faudra faire appel plus loin, lors de la discussion de problèmes comme ceux du droit de propriété, de l'esclavage et

54 In Eth., V, l. xii, n. 1023.

55 In Pol., I, l. i, n. 40.

des diverses formes de gouvernement.

3. Les éléments de la société politique.

Ce préambule posé, le texte d'Aristote aborde ensuite l'étude des éléments ou parties composantes de la société politique, en vertu du principe méthodologique qui commande l'étude des parties avant celle du tout. Ces parties, déjà énumérées sommairement dans l'introduction, sont comme l'a bien vu Jean Dabin, "les individus... revêtus de leurs déterminations et situations sociales antérieures"⁵⁶. C'est pourquoi il convient d'étudier d'abord les rapports qui s'établissent entre l'individu et le monde extérieur, au sein et par l'intermédiaire de la famille.

Or, la famille comporte quatre types de relations ou associations fondamentales: l'association maître-esclave, l'association parents-enfants, l'association mari-femme, et la relation de propriété. Cette dernière est ajoutée à titre de condition nécessaire à l'existence des trois premières. La priorité accordée par Aristote à l'étude de la relation maître-esclave tient en partie à des raisons historiques, sans doute aujourd'hui dépassées, mais tient aussi au fait de la plus grande fréquence ou universalité de ce type de rapports, laquelle raison garde encore une certaine valeur. A cette question se rattache nécessairement aux yeux d'Aristote celle de la propriété, puisque, à considérer les faits de son temps, l'esclave était une partie des biens de la maison, ou en d'autres termes, une possession⁵⁷. L'étude de cette question vient donc en

⁵⁶ J. Dabin, L'Etat ou le Politique, Dalloz, Paris, 1957, pp. 28 et 295. Voir aussi P. Larocque, Les grands problèmes sociaux contemporains, Les cours de droit, Paris, Fascicule I, 1964-1965, p. 5.

⁵⁷ In Pol., I, l. ii, n. 48.

second lieu⁵⁸, et celle des deux autres types de relations vient en dernier⁵⁹. Cependant, il convient de grouper sous un même chef l'étude de toutes les relations interpersonnelles, et de les étudier ici en premier lieu, puisqu'il faut, au sein de la famille, porter une plus grande attention aux personnes qu'aux choses⁶¹.

a) Les personnes.— Les diverses relations qui existent au sein de la famille, se touchent par un aspect fondamental commun qui est celui de l'autorité⁶¹. Aussi, la question peut-elle être envisagée successivement sous les trois aspects suivants: fondement de l'autorité, ses espèces, son exercice ou ses rapports avec la vertu.

1^o Fondement.— Si l'on considère les choses de la nature, il apparaît clairement qu'une certaine forme de subordination ou d'autorité se rencontre dans tout ce qui est composé⁶² et normalement constitué⁶³, qu'il s'agisse d'un tout intégral⁶⁴, comme une chose inanimée⁶⁵ ou les parties de l'homme⁶⁶, ou d'un tout universel comme la relation entre l'homme et

58 In Pol., I, leçons vi-iv.

59 In Pol., I, leçons x-xi.

60 In Pol., I, l. x, n. 155.

61 Idem, loc. cit., nn. 151-152.

62 In Pol., I, l. iii, n. 60.

63 Idem, loc. cit., n. 63 et I, l. v, n. 90.

64 Ibidem, loc. cit., n. 66.

65 Ibidem, loc. cit., n. 62.

66 Ibidem, loc. cit., n. 63.

INTRODUCTION

cviii

les animaux⁶⁷ ou la relation entre les deux sexes⁶⁸. C'est donc dire que l'autorité et la subordination peuvent être causées non seulement par la violence, mais d'abord par une nécessité de la nature ou en vertu d'une certaine utilité pour la préservation de l'homme⁶⁹.

20 Espèces. i) L'esclavage.- En effet, certains hommes sont à d'autres hommes dans le même rapport que le corps est à l'âme, ou que l'homme est aux animaux⁷⁰, avec cette différence que, tout en étant ouverts à une certaine compréhension intellectuelle en ce qu'il n'obéissent ou n'agissent pas seulement par passion comme les animaux⁷¹, ils sont néanmoins incapables de se diriger par leur propre raison ou de donner des conseils; ils ne peuvent donc apporter leur aide que dans les choses nécessaires au corps et non dans celles nécessaires à l'âme ou à l'intelligence. Une personne de ce genre est dite esclave par nature⁷². Cet état d'esclavage était rendu encore plus nécessaire à l'époque par l'absence des techniques⁷³, mais correspond encore dans son essence à une situation de fait qui est celle des inégalités naturelles entre les hommes^{74a}. Il apparaît donc juste et dans son propre intérêt que l'esclave

67 Ibidem, loc. cit., n. 65.

68 Ibidem, loc. cit., n. 66.

69 Ibidem, loc. cit., n. 59.

70 Ibidem, loc. cit., n. 68.

71 Ibidem, loc. cit., n. 69.

72 In Pol., I, l. iii, n. 68.

73 In Pol., I, l. ii, n. 52.

74a Ia Pars, q. 96, art. 3.

INTRODUCTION

cix

par nature soit soumis à celui qui est libre par nature^{74b}. Bien entendu, l'esclavage pris dans ce sens n'est rien d'autre qu'une inaptitude naturelle à accéder à une disposition de soi libre et raisonnée. L'existence de ce fait, chez certaines personnes, ne saurait être niée même de nos jours, encore que le mot esclave, qui rappelle une forme d'autorité liée à des modalités d'exercice définies par l'histoire, ne soit plus apte à décrire le type de subordination dont il est ici question et qui a revêtu des modalités d'exercice moins évidentes qu'autrefois.

L'erreur d'Aristote semble avoir consisté à tirer d'une situation historique donnée et dont faisait partie l'absence de techniques⁷⁵ que nous connaissons aujourd'hui, une définition et une description de l'esclavage qu'il croyait valables absolument. C'est ainsi que, dans une conclusion qui déborde les cadres de ses prémisses, il en vient à voir l'esclave comme un instrument d'action⁷⁶ utilisé pour le bien propre du maître, et qui appartient à ce dernier comme la partie, quoique séparée⁷⁷, appartient au tout⁷⁸.

S. Thomas, tout en admettant le fait des inégalités naturelles entre les hommes⁷⁹, et reconnaissant, en principe, l'utilité de diverses

74b In Pol., I, l. iii, n. 74.

75 In Pol., I, l. ii, n. 52. Voir aussi C. Spicq, La Justice II, Ed. de la Revue des Jeunes, Desclée, 1947, p. 248, note 1: "L'esclavage ... s'imposa comme une nécessité tant que les progrès relativement récents de la technique ne permirent pas de s'en passer".

76 In. Pol., I, l. ii, n. 53.

77 Ibid, loc. cit., n. 55.

78 Ibidem, loc. cit., n. 54.

79 Ia Pars, q. 96, art. 3.

INTRODUCTION

cx

formes d'autorité⁸⁰ dans la société, maintiendra en même temps que l'esclavage est une conséquence du péché originel; mais, c'est là un argument d'ordre théologique. Sur le plan strictement philosophique, il s'efforcera, dans la Somme Théologique, de préciser sa pensée dans les termes suivants:

"..."On se trompe, dit Sénèque, si l'on croit que la servitude étirent l'homme tout entier. La meilleure partie de lui-même y échappe: c'est le corps qui est l'esclave et la propriété d'un maître; l'âme est maîtresse d'elle-même".....

Dans les choses qui intéressent essentiellement notre nature corporelle, par exemple, la nutrition et la génération, on n'est pas obligé d'obéir aux hommes mais à Dieu seul, étant donné l'égalité naturelle de tous les hommes. Les serviteurs ne sont donc pas obligés d'obéir à leurs maîtres, ni les enfants à leurs parents, quand il s'agit de mariage à contracter, de virginité à garder, ou de quelque chose d'aussi essentiel⁸¹.

La difficulté du problème n'échappe sans doute à personne, Car, ainsi que l'écrit Maritain:

"Les principes philosophiques qu'(Aristote) avance sur cette question de la servitude (hiérarchie mutuelle entre les hommes au point de vue des facultés de travail corporel et des facultés de pensée, d'où il suit qu'il est utile aux uns de commander, aux autres de servir) entraînent si peu par eux-mêmes le dominium perfectum de l'homme sur l'homme, qu'ils conviennent aussi bien au cas du servage, du salariat, ou de toute autre forme imaginable, qu'au cas de l'esclavage entendu comme domaine imparfait".

"(Ce domaine imparfait) s'étend... à tout état ou sans aliéner pour cela ses droits essentiels, et tout en tirant de sa condition, par un juste retour, son propre bien et sa propre utilité, (à quoi nulle personne humaine ne saurait renoncer), un homme subit l'autorité d'un autre en vue de l'utilité propre de celui-ci"⁸².

Si l'esclavage ancien, ou dominium perfectum, dans lequel l'escla-

80 Ia Pars, q. 92, art. 1, ad 2; q. 96, art. 4.

81 IIaIIae, q. 104, art. 5. (Trad. J.D. Folghera, Ed. Rev. des Jeunes). Voir aussi In Pol., I, l. x, n. 152.

82 J. Maritain, La philosophie bergsonienne, Téqui, 4 ed., 1948, Appendice, p. 363. (La première et la troisième parenthèses sont de nous).

ve était considéré comme la chose du maître, n'est pas acceptable, l'esclavage naturel au sens de dominium imperfectum ne paraît donc pas condamnable en soi ou contraire à la nature humaine. Et il faut dire, en toute honnêteté, qu'Aristote lui-même n'accepte pas l'esclavage ancien sans hésitation. En effet, s'il ne voit pas que ce qu'il décrit comme l'esclavage naturel implique certaines modalités concrètes qui relèvent davantage d'un droit positif faillible que d'un état naturel ayant valeur absolue, il n'en distingue pas moins clairement dans les faits une deuxième forme d'esclavage, plus discutable à ses yeux, et qu'il appelle l'esclavage légal. Selon lui, l'esclavage légal ne résulte que de la loi, mais se trouve universellement reconnu par le droit des gens⁸³. L'esclavage légal n'est donc pas juste de façon absolue⁸⁴, c'est-à-dire, n'est pas tout à fait conforme à la nature humaine, mais n'est juste que de façon relative parce qu'il n'est pas possible de déterminer hors de tout doute ce qui est conforme à cette nature humaine⁸⁵. C'est pourquoi l'esclavage légal ne se fonde en définitive que sur des raisons d'utilité pratique sans lesquelles "il ne serait pas possible de faire des lois"⁸⁶. Il est donc juste de croire que dans un cas comme celui-ci, l'utilité cessant, le droit cesse aussi. Mais tant que l'utilité demeure, le droit garde un certain fondement. En outre, on ne doit pas oublier que l'exercice de toute forme d'autorité impose des responsabilités à celui qui

83 In Pol., I, l. iv, n. 75.

84 Idem, loc. cit., n. 79.

85 In Pol., I, l. iv, n. 80.

86 Idem, loc. cit., n. 80.

l'exerce. Ainsi, l'esclavage naturel est juste et utile si l'autorité est bien exercée, parce que l'intérêt du tout est aussi celui de la partie. De plus, il est même possible que cette sorte de communication engendre une certaine amitié entre le maître et son serviteur⁸⁷.

ii) L'autorité et les autres membres de la famille.— Cette première forme d'autorité se fondait en dernière analyse sur une certaine inaptitude naturelle à l'usage de la raison de la part de l'esclave. En vertu du même principe, une inaptitude relative concernant l'usage de la raison fonde une dépendance relative vis-à-vis une autre personne plus parfaite relativement à ce même point de vue⁸⁸. Or, alors que l'esclave est incapable de délibérer, la femme et l'enfant en sont capables; mais, tandis que le raisonnement de la femme est très facilement influencé par les passions, la raison de l'enfant n'est qu'imparfaitement développée⁸⁹. C'est pourquoi, les types d'autorité qui s'exercent à leur endroit ne doivent pas être identiques. D'une part, contrairement à ce qui se passe dans le cas de l'esclavage, l'autorité doit être exercée sur la femme et les enfants dans leur intérêt à eux, et non pas dans l'intérêt premier de celui qui commande. D'autre part, le pouvoir du mari sur son épouse est un pouvoir d'ordre politique, comme celui de la raison sur les sens, et ne porte que sur les choses déterminées par la loi⁹⁰; et le pouvoir du

87 Ibidem, loc. cit., n. 88.

88 Ibidem, X, l. x, n. 154.

89 In Pol., I, l. x, n. 159.

90 Ibid, loc. cit., n. 152.

père sur ses enfants est de type monarchique⁹¹. Enfin, il est nécessaire d'ajouter que ces deux dernières sortes d'autorité ne sont nullement incompatibles avec certaines formes d'amitié relativement parfaites, notamment dans le cas du mari et de la femme⁹².

3° Exercice: vertu et autorité.— Poser le problème de l'exercice de l'autorité ou de la soumission à cette même autorité, c'est se demander par quelles sortes d'actes chacun acquiert les dispositions requises par son rôle propre, c'est-à-dire, quelles sont les vertus qui conviennent à chacune des personnes en cause; et c'est aussi se demander, par voie d'implication, quelle est l'éducation qui leur convient. C'est donc, en premier et surtout, traiter des vertus nécessaires pour que chacun soit capable de poser avec facilité, promptitude et joie, les actes requis par sa condition propre. Or, agir vertueusement, ce n'est rien d'autre que poser certains actes conformément à la raison. Et, puisque, d'une part, chacun des membres de la famille ne participe pas à l'usage de la raison de la même façon⁹³, et puisque, d'autre part, commander et obéir sont des actes différents⁹⁴, il est évident que la vertu propre de chacun sera différente. Ce qui ne veut pas dire qu'un membre quelconque de la famille puisse être dispensé de la pratique de l'une ou l'autre des vertus morales; mais simplement que l'exercice de chacune des vertus morales porte sur un objet différent. Ainsi, déclare Aristote, à titre d'exemple,

91 Ibidem, loc. cit., n. 152.

92 In Eth., VIII, leçons xi-xii.

93 In Pol., I, l. x, n. 158.

94 Idem, loc. cit., n. 157.

INTRODUCTION

cxiv

"chez l'homme le courage est une vertu de commandement, et chez la femme une vertu de subordination"⁹⁵. S. Thomas l'explique ainsi:

"Le courage de l'homme est une vertu qui sert à commander afin que nulle crainte ne l'empêche de commander ce qui doit être fait; tandis que le courage de la femme, et de tout autre sujet, doit être la vertu qui sert à obéir afin que nulle crainte ne l'empêche d'accomplir son travail"⁹⁶.

Il est clair que l'objet de la crainte est différent dans les deux cas, de sorte que des actes différents se rattachent à la même vertu, mais de façon analogue. S. Thomas reprend ensuite la conclusion d'Aristote: "il en est de même pour toutes les autres vertus"⁹⁷, et laisse au lecteur le soin de passer à d'autres applications particulières⁹⁸.

En général, le chef de famille, parce qu'il agit tantôt en tant qu'époux, tantôt en tant que père, "doit posséder la vertu morale dans sa perfection"^{99a}, et doit veiller en particulier à une juste distribution des biens à l'intérieur de la famille^{99b}, après avoir vu à leur acquisition^{99c}. En ce qui concerne les autres membres de la famille, Aristote et S. Thomas mentionnent en particulier la discrétion et l'art de conser-

⁹⁵ Aristote, Politique, I, 13, 1260 a 22; et In Pol., III, 1. iii, n. 376.

⁹⁶ In Pol., I, 1. x, n. 160.

⁹⁷ Idem, loc. cit., n. 160.

⁹⁸ Ibidem, loc. cit., n. 161.

^{99a} In Pol., I, 1. x, n. 160.

^{99b} Idem, I, 1. viii, n. 114.

^{99c} Ibidem, III, 1. iii, n. 376.

INTRODUCTION

cxv

ver les biens chez la femme^{99d}, la docilité chez l'enfant¹⁰⁰, la tempérance, l'humilité et la patience chez l'esclave ou serviteur¹⁰¹. Ajoutons que, en comparant l'esclave et l'artisan, Aristote et S. Thomas notent que, si l'artisan paraît avoir moins besoin de vertu que le premier, parce qu'il se trouve dans une situation plus indépendante que l'esclave par rapport à la famille¹⁰², et parce qu'il participe ainsi moins intimement à la vie commune¹⁰³, il doit néanmoins posséder les vertus requises par l'exercice de son art ou métier, et manifester par là son aptitude à la vie en société, car les vertus en sont le signe¹⁰⁴.

Cependant, l'acquisition de ces vertus est avant tout affaire d'éducation¹⁰⁵, et l'éducation intéresse l'Etat au plus haut point. En effet, les individus font "partie" de l'Etat, et "la disposition des parties doit être considérée par rapport au tout"¹⁰⁶. La famille est un tout, mais l'Etat est un tout encore plus parfait; et l'enfant est appelé non seulement à fonder une famille, mais encore à participer activement aux choses publiques. C'est pourquoi le droit de l'Etat à intervenir en matière d'éducation est primordial, et la nature de l'éducation ne saurait

99d Ibidem, loc. cit., n. 376.

100 Ibidem, I, l. xi, n. 161.

101 Ibidem, loc. cit., n. 165.

102 Ibidem, loc. cit., n. 164.

103 Ibidem, loc. cit., n. 163.

104 Ibidem, loc. cit., n. 163.

105 Ibidem, loc. cit., n. 165.

106 Ibidem, loc. cit., n. 165.

être déterminée avant de savoir quelles sont les finalités propres de l'Etat¹⁰⁷.

b) La communauté des personnes.— La question qui suit logiquement cette première étude des personnes au sein de la famille, est de savoir jusqu'où doit s'étendre cette communauté des personnes, ou en d'autres termes, quelle extension doit-on donner à la notion de famille. On sait, en effet, que la famille antique¹⁰⁸ avait beaucoup plus d'extension que la famille moderne. Mais Platon, non content même de cet état de choses, proposait, dans La République^{109a}, d'élargir encore les cadres de la famille antique, et d'établir la communauté des femmes et des enfants, au moins chez la classe des gardiens. S. Thomas, acceptant d'emblée la position d'Aristote à ce sujet, reprend point par point les critiques formulées par Aristote contre cette proposition de Platon.

Cette critique s'inspire de deux idées principales: en premier lieu, le but recherché par Platon, soit la plus grande unité possible dans la société politique^{109b}, est contraire aux véritables intérêts de l'Etat¹¹⁰; en second lieu, les moyens suggérés par Platon, soit la communauté des femmes, des enfants et des biens, produiront des résultats tout

107 In Pol., I, l. xi, n. 166.

108 Fustel de Coulanges, La Cité Antique, Hachette, 1963, pp. 124-130.

109a Platon, La République, V, 457 d.

109b Idem, op. cit., V, 462 b.

110 In Pol., II, leçon i.

à fait contraires à ceux désirés par Platon¹¹¹.

La première difficulté soulevée par S. Thomas repose donc sur la notion d'unité. Laissant de côté l'aspect politique de la question, qui se rapporte à la fin de l'Etat, il suffit de l'envisager ici par rapport à la famille. A cet égard, l'argumentation se ramène à ceci: si on cherche à conférer trop d'unité à la famille, on aboutit à la détruire, car son unité la plus grande ne saurait être conçue que sur le modèle de l'unité de l'individu¹¹²; on aboutit également à la rendre insuffisante, puisque l'individu se suffit moins à lui-même que la famille¹¹³, tout comme la famille se suffit moins à elle-même que la société politique¹¹⁴.

La seconde difficulté repose sur ce principe que le législateur doit s'efforcer avant tout de créer l'amitié entre les citoyens¹¹⁵. Or, la communauté des femmes et des enfants défavorisera l'amitié entre citoyens et parents. Tout d'abord parce qu'elle sera inefficace; en effet, il est inévitable que les ressemblances physiques ne révèlent la véritable identité des parents d'un grand nombre d'enfants¹¹⁶. Ensuite, même à supposer que cette communauté fut réalisable, il s'ensuivra de nombreuses difficultés du fait qu'on prend moins de soin des choses qui appartiennent

111 In Pol., II, leçons ii-iv.

112 Idem, II, l. i, n. 179.

113 Ibidem, loc. cit., n. 184.

114 Ibidem, loc. cit., n. 184.

115 Ibidem, II, l. iii, n. 193; Ia IIae, q. 99, art. 2, ad 2.

116 In Pol., II, l. ii, n. 188 et II, l. iii, n. 194.

ment à tous en commun¹¹⁷. De plus, cette communauté, en éliminant la connaissance des liens de parenté, fera disparaître un des moyens les plus efficaces de bonne entente et d'amitié entre les personnes, et se produiront ainsi plus d'attentats à la personne d'autrui, c'est-à-dire, blessures, injures et homicides¹¹⁸, toutes choses d'ailleurs plus graves lorsqu'elles visent quelqu'un de sa propre parenté¹¹⁹. De même, la réglementation des relations sexuelles, surtout entre proches¹²⁰, sera rendue plus difficiles, et la vertu de tempérance en ce qui concerne les femmes se perdra¹²¹. Telles sont donc les principales remarques qu'appelle la communauté des personnes suggérée par Platon dans La République.

c) Les biens ou propriétés.— Il faut maintenant aborder cette partie ou condition nécessaire de la famille que constituent les propriétés ou les biens; car, cette question appartient de toute évidence à la pensée politique de S. Thomas, quoiqu'en dise, de façon surprenante, A.P. d'Entrèves^{122a}. Sans entrer dans tous les détails, souvent désuets, de cette doctrine^{122b}, il faut néanmoins s'efforcer d'en dégager les principes; car au-delà de bien des considérations désuètes, "nous retrouvons un

117 In Pol., II, l. ii, n. 186.

118 Idem, II, l. iii, n. 189.

119 Ibidem, loc. cit., n. 195.

120 Ibidem, loc. cit., nn. 190-191.

121 Ibidem, II, l. iv, n. 204.

122a A.P. d'Entrèves, op. cit., p. xxxi.

122b Voir l'excellent résumé donné par C. Spicq des leçons 6-9 (Livre II) du Commentaire, sur ces questions, dans La Justice II, Ed. de la Revue des Jeunes, Desclée 1947, pp. 245-273.

INTRODUCTION

cix-cxx

fonds organique et vivant, et nous verrons que, si l'histoire fait bon marché des analyses conceptuelles sur lesquelles Aristote prétend fonder sa morale économique, (sa théorie) requiert plus d'indulgence pour les principes qu'il édicte^{122c}.

1^o Légitimité de la propriété privée.— Voilà bien la première question qui se pose. Et sur ce point, la doctrine de S. Thomas est stable dans tous ses écrits, car dans la Somme Théologique, S. Thomas se fonde visiblement sur les analyses déjà faites dans la Politique^{122d}, Or, dans ce texte, "la question de posséder se présente comme une question de gagner sa vie"¹²³, et la preuve repose sur ce principe que "les êtres imparfaits existent pour les plus parfaits"¹²⁴. En effet,

"La nature pourvoit aux besoins des animaux à partir du moment de leur génération; (et souvent) la mère produit elle-même pendant un certain temps la nourriture qui est nécessaire au petit ... Il s'ensuit évidemment que lorsque les animaux ont atteint leur maturité, la nature leur fournit leur nourriture, de sorte que les plantes sont ordonnées aux animaux qui s'en nourrissent, et que les animaux sont ordonnés à l'homme"¹²⁵.

En bref donc, toutes les choses nécessaires, ou, "les biens dont se servent la famille et la société politique doivent être mis à leur disposition par la nature"¹²⁶. Il s'ensuit assez clairement que la propriété

122c M. Defourny, cité par C. Spicq, op. cit., p. 273. (Notre parenthèse).

122d IIa IIae, q. 66, art. 1 et 2.

123 C. Spicq, op. cit., p. 249; In Pol., I, l. vi, n. 102.

124 In Pol., loc. cit., n. 105; IIa IIae, q. 66, art. 1, q. 64, art. 1.

125 In Pol., loc. cit., n. 105 (Notre parenthèse).

126 Idem, I, l. viii, n. 133.

est de droit naturel¹²⁷. Mais, ajoute S. Thomas dans la Somme Théologique, les modalités d'exercice de ce droit, par exemple, que la propriété soit privée ou commune, sont ajoutées¹²⁸ au droit naturel par la loi positive. Question éminemment pratique et concrète, puisque les fondements mêmes du droit de propriété en renferment les limites: "les richesses doivent exister en vue de l'administration de la famille"¹²⁹ et de la société politique.

2° Limites du droit de propriété.— Puisque la famille doit comprendre toutes les choses nécessaires¹³⁰ à sa bonne administration, "il appartient au chef de famille ... d'utiliser les choses déjà acquises et les services de ceux qui s'occupent de l'acquisition de ces choses"¹³¹. Certaines formes de l'art d'acquérir doivent donc fournir à la famille, non une matière, mais les instruments¹³² dont celle-ci a besoin. Ainsi, parce que subordonné à l'économie familiale dans une certaine mesure, l'art d'acquérir est, dans cette même mesure, une partie de l'économie familiale¹³³; et il faut en dire autant par rapport à l'administration politique¹³⁴. Et, puisque la propriété ou les richesses sont des instru-

127 Ibidem, I, l. vi, n. 106.

128 Ia IIae, q. 94, art. 5, ad 3; IIa IIae, q. 66, art. 2, ad 1.

129 In Pol., I, l. viii, n. 131.

130 Idem, loc. cit., n. 131.

131 Ibidem, loc. cit., n. 132.

132 Ibidem, I, l. vi, n. 99.

133 Ibidem, loc. cit., n. 107.

134 Ibidem, loc. cit., n. 107.

ments fournis par l'art d'acquisition en vue de la fin poursuivie par la famille, il est évident qu'elles ne constituent qu'un moyen par rapport à cette même fin. Mais, "aucun moyen dans quelque art que ce soit n'est illimité"¹³⁵ ou infini. Par conséquent, le besoin de richesses a des limites. On peut préciser encore que le fondement premier de la propriété se trouvant dans les "nécessités de la nature"¹³⁶, c'est-à-dire dans les besoins de la vie végétative (v.g. boire, manger, se vêtir, etc.), il est assez évident que ces besoins ne sont pas infinis de nature, mais connaissent certaines limites.

3° Usage commun des biens.— Légitime et limité, le droit de propriété peut ainsi être exercé selon diverses modalités pouvant théoriquement aller jusqu'à la communauté intégrale des biens, puisque le droit naturel ne donne aucune indication positive à ce sujet¹³⁷. Ce sont les faits et l'expérience qui doivent nous aider à déterminer ce qu'il est préférable de faire dans telles ou telles circonstances particulières¹³⁸. De ce point de vue, S. Thomas argumente à partir de l'expérience, et se prononce contre la communauté des biens. En premier lieu, il signale que les maux dont on voit la source dans la propriété privée ont pour cause le plus souvent la malice des hommes¹³⁹, et qu'il serait illusoire d'attendre de la communauté des biens des bienfaits qui restent perpétuelle-

¹³⁵ In Pol., I, l. vi, n. 109; I, l.viii, n. 129; IaIIae, q. 2, art 2, ad 3.

¹³⁶ In Pol., I, l. vi, n. 108.

¹³⁷ IIa IIae, q. 66, art. 2, ad 1.

¹³⁸ In Pol., II, l. i, n. 169; II, l. v, n. 210.

¹³⁹ Idem, II, l, iv, n. 205.

ment projetés dans l'avenir. C'est pourquoi il faut, lorsqu'on s'occupe de ces questions, s'efforcer surtout de régler les appétits et les passions intérieures de l'âme par des lois adéquates¹⁴⁰, plutôt que de légiférer uniquement sur la propriété. En second lieu, la communauté de biens priverait les individus de nombreux avantages comme la satisfaction naturelle de posséder quelque chose en propre¹⁴¹, de venir en aide à ses amis¹⁴², de pratiquer la libéralité¹⁴³. En troisième lieu, elle susciterait de nombreux maux, du fait que toute vie en commun est déjà difficile¹⁴⁴; la fréquence des rapports serait cause de discorde¹⁴⁵ et de conflits encore plus nombreux que la situation actuelle¹⁴⁶ (i.e., la situation du temps d'Aristote). Pour résumer, "la législation de Socrate supprime tant d'avantages que ce genre de vie paraît absolument intolérable"¹⁴⁷.

Pourtant, si la propriété privée l'emporte par ses avantages, de bonnes mœurs feront que pour les citoyens "l'usage de ces biens sera commun, conformément au proverbe qui dit: "Entre amis tout est commun"¹⁴⁸.

140 In Pol., II, l. viii, n. 263; II, l. ix, n. 272.

141 Idem, II, l. iv, n. 202.

142 Ibidem, loc. cit., n. 203.

143 Ibidem, loc. cit., n. 204.

144 Ibidem, loc. cit., n. 198.

145 Ibidem, loc. cit., n. 199.

146 Ibidem, loc. cit., n. 205.

147 Ibidem, loc. cit., n. 206.

148 Ibidem, loc. cit., n. 200.

"Il est donc manifeste que c'est bien mieux que les possessions soient propres quant au pouvoir, et deviennent d'une certaine manière communes quant à l'usage. Mais comment l'usage des biens propres peut-il devenir commun? Cela relève de la providence d'un bon législateur"¹⁴⁹.

C'est en ces termes que S. Thomas aborde ce qu'on appelle aujourd'hui la "fonction sociale" de la propriété privée¹⁵⁰.

4^o Fonction sociale de la propriété.— Il est vrai que sur la question de l'"usage commun" des biens, S. Thomas paraît de prime abord peu explicite¹⁵¹; mais, si on s'arrête davantage à ce principe énoncé par lui que "cela relève de la prudence d'un bon législateur", on se rend rapidement compte qu'il faut faire intervenir ici le rôle architectonique de la politique par rapport à toutes les disciplines pratiques. En effet, il est évident que "l'Etat doit avoir ses propres richesses pour que les citoyens obtiennent ce qui est nécessaire à la vie civile, et pour satisfaire aux besoins militaires"¹⁵².

En ce qui concerne les individus et les familles, il faut bien constater que toutes les transformations de la vie contemporaine les ont rendus encore moins capables de se suffire à eux-mêmes qu'à des époques encore relativement récentes. Or, un des premiers buts de l'Etat est précisément d'assumer cette suffisance par soi dont chacun a besoin. A notre avis, ce rôle de l'Etat acquiert une importance capitale de nos jours. Mais il doit, pour ce faire, posséder ses propres biens; et s'il ne lui

¹⁴⁹ Ibidem, loc. cit., n. 201.

¹⁵⁰ C. Spicq, op. cit., pp. 328-329.

¹⁵¹ Idem, ibidem, pp. 329ss.

¹⁵² In Pol., II, l. ix, n. 269.

revient pas en propre de les produire¹⁵³, il lui appartient en propre de s'en servir et de les administrer¹⁵⁴, et de prendre à cet égard les moyens qui s'imposent.

S. Thomas, dans un texte déjà cité, a indiqué comment. En effet, la politique lui apparaît comme première parmi toutes les disciplines pratiques; et en tant qu'art architectonique, elle jouit de prérogatives fort importante. Voici ce qu'il en dit dans le texte en question:

"Le savoir architectonique jouit de deux attributions. La première consiste à commander à la science et à l'art qui se trouvent sous lui, de faire ce qu'il leur revient en propre de réaliser (elle commande l'application). La seconde consiste à les faire concourir à la recherche de sa propre fin (en se les subordonnant). La première de ces prérogatives convient à la politique par rapport aux savoirs tant spéculatifs que pratiques, bien que selon un mode divers. La politique en effet commande à la discipline pratique, soit sous le rapport de son application, soit sous celui de la détermination de son activité (quantum ad determinationem actus). Ainsi, elle ne commande pas seulement au forgeron de se servir de son art, mais de s'en servir à la fin de fabriquer telle espèce d'instruments, les deux étant ordonnés à la fin de la vie humaine. Quant aux savoirs spéculatifs, la politique n'en commande que l'application ou l'usage. Elle n'a pas juridiction sur la détermination de leur oeuvre..."

Pour ce qui est de la seconde prérogative de l'art architectonique, qui consiste à pouvoir mettre à contribution les disciplines inférieures, elle ne convient à la politique que par rapport aux disciplines pratiques (...) Ainsi nous voyons que les vertus et les arts les plus nobles, tels l'économique et l'art militaire, lui sont assujettis et qu'elle s'en sert à la poursuite de sa fin propre, le bien commun de la cité"¹⁵⁵.

Le Père Lachance a admirablement compris la portée considérable de ce texte, et il est impossible de ne pas citer les applications qu'il en fait par rapport aux techniques et aux arts utiles:

153 Ibidem, I, l. viii, n. 133.

154 Ibidem, loc. cit., nn. 131-132.

155 In Eth., I, l. ii, nn. 26-29, traduction de L. Lachance, op. cit., p. 170; Charles N.R. McCoy, op. cit., pp. 58-61.

"Quant aux arts utiles, ils constituent son objet propre, c'est-à-dire ce qu'elle (i.e. la politique) a mission de promouvoir et de coordonner selon une échelle de valeur ou d'urgence. Et de cette manière, elle contrôle de haut et indirectement l'exercice des activités agricoles, industrielles, commerciales, bref, de tout l'économique. Par conséquent, tout en se gardant de s'immiscer dans les choses du métier, elle exerce un certain mode de direction. Elle y réussit en surveillant la production, en interdisant certaines formes et stimulant les autres, proportionnellement aux besoins de la communauté. Et cela, toujours en se plaçant au point de vue de son objet, l'usage. Par exemple, elle peut et doit diriger l'art de la construction par le recours à l'interdiction de certains types d'habitation qui, tout en étant des merveilles de technique ou d'excellents moyens d'enrichissement, conduiraient, soit à la limitation forcée de la famille, soit à la ruine de la santé publique, soit à un autre mal de ce genre. Et ce faisant, elle ne condamne pas l'art ou la technique, mais la fin ou l'usage auxquels l'artiste se dévoue. Dans l'ordre des valeurs, le bien-être corporel et spirituel de la famille obtient le pas sur la virtuosité du technicien et l'enrichissement du propriétaire¹⁵⁶.

.....
 "Bref, étant donné que les arts utilitaires sont ordonnés en définitive au perfectionnement d'un usage, et, par le truchement de celui-ci, à la perfection de l'homme, il est conforme au bon sens que la politique, qui est l'art humain par excellence, ait la faculté de les diriger précisément sous cet aspect qui concerne l'homme, à savoir l'usage. Il faut qu'elle domine de loin l'usage de l'art pour pouvoir ordonner celui de l'oeuvre. Principe qu'il serait salubre de méditer en notre temps où, par une étrange inversion des valeurs, l'empire se révèle tout puissant de l'économique sur le politique et des techniques sur la prudence"¹⁵⁷.

On voit donc un peu, au moins au niveau des principes, comment peut s'entendre le rôle architectonique de la politique, et de quelle façon l'Etat peut s'y prendre, de nos jours, pour réaliser un certain "usage commun" des biens dans la cité.

50 Etudes particulières.— Les études plus poussées se rapportant aux diverses façons d'acquérir des richesses relèvent de disciplines plus particulières que la politique¹⁵⁸, et c'est dans leurs ouvrages qu'il

156 L. Lachance, op. cit., p. 169.

157 Idem, op. cit., p. 170.

158 In Pol., I, l. ix, n. 143.

faut s'en instruire¹⁵⁹. C'est d'ailleurs une nécessité que les hommes politiques ont reconnu, à bon droit, depuis longtemps¹⁶⁰. Sans négliger toutes ces questions, il faut souligner la sévérité excessive de S. Thomas et Aristote à l'égard de toutes les formes d'échange portant sur la monnaie, sous prétexte que le but en est essentiellement, selon eux, de réaliser un profit¹⁶¹, et parce qu'elles mènent fréquemment à des abus¹⁶². Par contre, ils considèrent le travail salarié comme normal¹⁶³; et s'ils condamnent sévèrement l'intérêt¹⁶⁴ c'est qu'ils n'ont pas su distinguer entre intérêt et usure, même si dans la Somme Théologique, S. Thomas fait un pas dans cette direction¹⁶⁵.

4. La société politique

Après l'étude des éléments de la société politique, la démarche de la science politique implique un recours à une argumentation quia a posteriori, c'est-à-dire l'étude de l'opinion des penseurs politiques importants de même que l'examen des constitutions existantes les meilleures¹⁶⁶, dans le but de dégager les questions politiques de premier plan et les éléments principaux d'une bonne constitution politique. Cette

159 Idem, loc. cit., n. 145.

160 Ibidem, loc. cit., n. 150.

161 Ibidem, I, l. vii, n. 118.

162 Ibidem, I, l. viii, n. 126.

163 Ibidem, I, l. ix, n. 141; IIa IIae, q. 71, art. 4.

164 In Pol., I, l. viii, n. 134; IIa IIae, q. 78, art. 1.

165 IIa IIae, q. 78, art. 2, ad 1.

166 In Pol., II, l. i, n. 169.

étude occupe tout le deuxième livre de la Politique d'Aristote. Cependant, par souci d'unité, les principales observations faites par S. Thomas au cours de ce livre sont intégrées dans la présente section sur la politique. Il a fallu faire exception pour les critiques formulées à l'encontre de l'opinion de Platon concernant la communauté des femmes, des enfants et des biens, lesquelles critiques ont été incorporées dans la section précédente.

L'étude qui est abordée au début du III^e livre du Commentaire est celle de la société politique en tant que telle. Le problème qui se pose immédiatement est de définir la société politique, non plus en tant que la plus grande des associations humaines, mais précisément en tant que politique. La démarche d'Aristote, suivie par S. Thomas, s'effectue en trois étapes, et peut être assimilée analogiquement à une recherche des causes¹⁶⁷ de la société politique. Une première définition, provisoire, de la société politique sera élaborée à l'aide des parties formelles de cette dernière et constituera une sorte de définition par la cause matérielle¹⁶⁸. Dans une seconde étape, sera déterminée la cause efficiente ou formelle de l'Etat¹⁶⁹, et dans la dernière étape se dégagera la cause finale de l'Etat¹⁷⁰.

167 W.L. Newman, The Politics of Aristotle, Oxford, Clarendon Press, 4 volumes, 1887, Vol. 1, pp. 44-50.

168 In Pol., III, l. i, n. 355.

169 Idem, III, l. ii, n. 364; III, l. v, n. 385.

170 Aristote, Politique, III, c. 9, 1280 a 6. Les commentaires de S. Thomas s'arrêtent malheureusement à la fin du chapitre précédent avec la sixième leçon; mais plusieurs passages de ses commentaires et du De Regimine Principum permettent de se faire une idée de la façon dont il aurait commenté ce passage.

Or, la première remarque d'Aristote est de rappeler encore une fois ici que l'étude d'un tout présuppose celle de ses parties¹⁷¹. Et comme les parties de la société politique en tant que telle, ce sont les citoyens, il commence naturellement par rechercher d'abord ce qu'est la nature du citoyen.

a) Le citoyen. 1^o Ce qu'il est.- Il est clair en effet que tous les habitants d'une cité ne sont pas nécessairement citoyens; car le fait d'habiter une cité, d'être soumis à ses lois, ne suffit pas. De même, les enfants, les vieillards et certains criminels ne jouissent pas de tous les droits du citoyen¹⁷². Ce qui caractérise avant tout le citoyen, c'est le droit de participer à l'autorité politique, et spécialement aux pouvoirs délibératif et judiciaire¹⁷³. L'étendue de cette participation à l'autorité politique est relative à la forme de gouvernement et devient la plus large possible dans le régime démocratique¹⁷⁴. Le signe de cette participation à l'autorité réside dans le fait, pour les citoyens, d'avoir droit à certains égards ou honneurs sans lesquels un régime ne serait démocratique que de nom¹⁷⁵.

2^o Actes propres du citoyen.- Etant donné qu'entre gens libres et égaux il est légitime de vouloir gouverner à tour de rôle¹⁷⁶, il est

171 In Pol., III, l. i, n. 350.

172 Idem, loc. cit., n. 352; II, l. x, n. 279.

173 Ibidem, loc. cit., nn. 353-355; III, l. iv, nn. 378-381.

174 In Pol., III, l. i, n. 354.

175 Idem, III, l. iv, n. 382.

176 Ibidem, I, l. v, n. 90; I, l. x, n. 153, II, l. i, nn. 182-183; II, l. xi, n. 282; II, l. xiv, nn. 310-311, III, l. v, n. 389.

indispensable que les citoyens aient le pouvoir d'élire leurs dirigeants et d'être à même de pouvoir corriger les erreurs commises par ces derniers¹⁷⁷. Compte tenu de certaines modalités, il est aussi important que les citoyens aient le pouvoir d'annuler des décisions prises à un niveau inférieur, et de destituer les dirigeants inaptes¹⁷⁸. Il apparaît donc que le droit de légiférer appartient à la multitude des citoyens ou à son représentant¹⁷⁹, et que les citoyens s'acquittent de leur tâche principalement par le choix de leurs représentants¹⁸⁰. Dans la Somme Théologique précise que le droit de choisir les dirigeants est légitime¹⁸¹ et valorise le rôle des citoyens comme causes du bien politique¹⁸². Il ajoute cependant que ce droit peut se perdre si le peuple en vient à vendre son vote et à confier l'autorité politique à des hommes indignes¹⁸³.

3^o Choix des gouvernants.— S. Thomas s'attarde peu aux modalités du choix des dirigeants, si ce n'est qu'il accorde une nette préférence à l'élection¹⁸⁴. Mais il ajoute encore que les nominations à vie sont dangereuses parce qu'elles conduisent toujours à la sédition¹⁸⁵ et parce

177 Ibidem, II, l. xvii, n. 344.

178 Ibidem, II, l. xiv, n. 314.

179 Ia IIae, q. 90, art. 3.

180 In Pol., II, l. xvi, n. 334.

181 Ia IIae, q. 97, art. 1.

182 Ia Pars, q. 103, art. 6.

183 Ia IIae, q. 97, art. 1.

184 In Pol., II, l. xvi, n. 334.

185 Idem, II, l. v, n. 219.

qu'un dirigeant devenu trop vieux est moins apte à gouverner et rendu trop soupçonneux¹⁸⁶. Comme Aristote, il déclare que se porter soi-même candidat est enfantin¹⁸⁷, que le choix au sort est blâmable¹⁸⁸, et que le choix d'après une certaine liste est un des traits du gouvernement oligarchique¹⁸⁹.

Quant aux critères du choix des dirigeants, ses indications sont cursives en dépit de leur importance¹⁹⁰. Il faut toujours s'efforcer de désigner le plus digne, c'est-à-dire le plus prudent, le plus intelligent ou compétent¹⁹¹. Par conséquent, il faut écarter du pouvoir l'homme mal-honnête¹⁹². Mais il est très difficile de juger correctement de la vertu des hommes, vu que la suprématie dans n'importe quel genre suppose toujours une certaine forme de vertu¹⁹³. C'est pourquoi l'excellence de la vertu n'est pas toujours manifeste¹⁹⁴ et on préfère, non sans quelque fondement, juger le plus souvent par les qualités du corps¹⁹⁵, et par

186 Ibidem, II, l. xiv, n. 314; II, l. xv, 327; IIa IIae, q. 60, art. 3

187 In Pol., II, l. xiv, n. 315.

188 Idem, loc. cit., n. 311.

189 Ibidem, II, l. vii, n. 249.

190 Sur toute cette question, voir exposé détaillé de M. Martin Blais, Le chef selon saint Thomas d'Aquin, thèse présentée en vue de l'obtention du Doctorat en Philosophie, Institut d'Etudes Médiévales, Montréal, Août 1967, 365p., pp. 297-317.

191 In Pol., II, l. xvi, n. 315; II, l. xvi, n. 333; I, l. i, n. 19.

192 Idem, II, l. xv, n. 328.

193 In Pol., I, l. iv, nn. 79-80.

194 Idem, II, l. v, n. 212.

195 Ibidem, I, l. iii, nn. 72-73.

d'autres qualités comme la richesse. Mais il faut à cet égard se garder d'attribuer les fonctions politiques uniquement en vertu des richesses¹⁹⁶, car il faut y allier la compétence¹⁹⁷. Il ne faut enfin en pas confier le pouvoir à un homme trop pauvre, car il peut facilement devenir vénal¹⁹⁸.

40 Qui peut-être citoyen.- Cette question, autrefois très importante, n'a pas perdu toute actualité au moment où on vient d'accorder le droit de vote à tout citoyen âgé de dix-huit ans. Mais les règles anciennes étaient beaucoup plus sévères. S. Thomas, suivant en cela Aristote, jugeait que les artisans ou esclaves publics ne devraient jamais posséder le titre de citoyens dans une cité idéale¹⁹⁹. De même, à son avis, les femmes sont moins faites pour commander que les hommes, et l'exercice de l'autorité par elles ne va pas sans quelque confusion et difficultés²⁰⁰. Si l'on ajoute à ces considérations le fait que l'attribution du droit de citoyenneté est relié à l'étendue du territoire de la société politique et au nombre de "gens" (groupes ethniques ou culturels?) que peut comprendre la cité²⁰¹, on se rend compte des difficultés non résolues qui existaient déjà à l'époque des anciens.

50 Vertu du citoyen.- S. Thomas envisage ensuite de quelle façon le citoyen doit concevoir son rôle et montre qu'on ne peut procéder à

196 Ibidem, II, l. xvi, n. 338.

197 Sur le Gouvernement des Juifs, réponse à la 6e question.

198 In Pol., II, l. xiv, n. 309.

199 Idem, III, l. iv, n. 380.

200 Ibidem, I, l. v, n. 90; I, l. x, n. 152; II, l. v, n. 218; II, l. xiii, n. 303; Ia Pars, q. 92, art. 1.

201 In Pol., III, l. ii, n. 362.

l'examen de cette question que d'une manière générale et figurée²⁰². En effet, la vertu du citoyen est elle aussi relative à la forme de gouvernement²⁰³, et les citoyens ont diverses fonctions à remplir, un peu comme les marins sur un bateau²⁰⁴. C'est pourquoi le magistrat ou dirigeant doit posséder non seulement la vertu morale, mais spécialement la prudence qui est sa vertu propre afin de pouvoir bien commander²⁰⁵. Quant au simple citoyen il doit être apte à obéir tout autant qu'à commander²⁰⁶, et la forme de prudence qui se retrouve chez lui consiste surtout à savoir se faire, et à avoir, une opinion juste des choses qui lui sont commandées²⁰⁷.

b) Constitutions ou formes de gouvernement.- Au terme de cette étude de la citoyenneté, S. Thomas avait défini la société politique d'abord comme un ensemble de citoyens²⁰⁸. Mais si l'on cherche, écrit-il, à déterminer davantage le critère de l'identité de l'Etat, on se rend compte qu'il faut s'en remettre à la constitution²⁰⁹, laquelle ne fait que déterminer l'ordre des diverses magistratures par rapport à l'autorité

202 Idem, III, l. iii, n. 365.

203 Ibidem, loc. cit., n. 366.

204 Ibidem, loc. cit., n. 366.

205 Ibidem, loc. cit., nn. 369, 376.

206 Ibidem, loc. cit., n. 372, 375.

207 Ibidem, loc. cit., n. 376.

208 Ibidem, III, l. i, n. 355.

209 In Pol., III, l. ii, n. 364.

suprême de la cité²¹⁰. Mais il existe de fait plusieurs formes de gouvernement et pour les distinguer on a recours à deux critères principaux qui sont: la justice et le nombre²¹¹, c'est-à-dire, la nature de l'autorité, et le nombre des gouvernants. En effet, les gouvernements se divisent d'abord en bons et mauvais selon que ceux qui exercent l'autorité le font en vue du bien de ceux qui leur sont soumis, ou dans leur propre intérêt personnel²¹². A ce premier principe s'en ajoute un second tiré de l'expérience et de ce qui se produit le plus souvent, soit le nombre des personnes qui exercent l'autorité, c'est-à-dire, un seul, plusieurs ou un grand nombre. A la lumière de ces deux principes, la classification est la suivante: du côté des formes de gouvernement justes, le gouvernement d'un seul s'appelle monarchie, celui de plusieurs s'appelle aristocratie, celui d'un grand nombre s'appelle "république"; du côté des déviations ou gouvernements injustes, le gouvernement d'un seul s'appelle tyrannie, celui de plusieurs s'appelle oligarchie, et celui du plus grand nombre s'appelle démocratie²¹³. En ce qui concerne les deux dernières formes de gouvernement mentionnées, il faut encore mentionner que l'oligarchie est le gouvernement des riches, et la démocratie le gouvernement des pauvres²¹⁴.

210 Idem, III, l. v, n. 385; III, l. vi, n. 392.

211 Ibidem, loc. cit., n. 392.

212 Ibidem, III, l. v, n. 388.

213 Ibidem, II, l. vii, n. 242; III, l. vi; In Eth., VIII, l.x; De Regimine Principum, (Ed. Eschmann), pp. 7-8.

214 In Pol., III, l. vi, n. 398.

Il va de soi que la précédente classification ne fournit qu'un cadre général de référence, et que les formes de gouvernement qui existent concrètement correspondent la plupart du temps à des formes mixtes de gouvernement qu'on identifie par leurs traits dominants. Ainsi, il est difficile de nier que la tendance moderne soit plus favorable aux gouvernements de type démocratique. Mais outre que nos démocraties modernes ont peu de choses en commun avec les démocraties antiques, on y retrouve également des traits d'autres formes de gouvernement. Par exemple, ce semble être un trait aristocratique de nos gouvernements actuels que l'influence de plus en plus considérable qu'y acquièrent les technocrates, et le recours de plus en plus fréquent de nos dirigeants à diverses commissions d'enquête formées par des spécialistes.

c) Le gouvernement proprement dit. 1^o Sujets de législation.-

Quelle que soit d'ailleurs la forme de gouvernement, il est quelques sujets de législation qu'Aristote et S. Thomas mentionnent spécifiquement comme devant faire l'objet d'une attention spéciale de la part du législateur. A titre d'exemple mentionnons l'éducation et son contenu, parce que c'est par l'éducation que le citoyen peut acquérir de bonnes dispositions par rapport à l'autorité politique²¹⁵ et que l'Etat peut assurer son unité²¹⁶. C'est encore par l'éducation que l'Etat peut assurer aux citoyens l'acquisition des vertus qui leur sont nécessaires, en particulier la justice et la prudence, sans accorder trop d'importance aux va-

215 In Pol., III, l. iii, n. 370.

216 Idem, II, l. v, n. 209.

leurs guerrières²¹⁷. L'Etat doit encore veiller à ce que le mode de vie de tous les habitants de la cité soit convenable, sans être trop sévère²¹⁸. C'est ainsi qu'en ce qui concerne les diverses personnes il ne laissera pas les parents entièrement libres en matière de procréation²¹⁹, tout en ne défavorisant pas trop les relations entre les personnes des deux sexes²²⁰; il veillera à ce que les femmes aient un mode de vie suffisamment réglé et qu'elles n'acquièrent pas trop d'autorité en matière politique²²¹. L'Etat, comme on l'a déjà vu, devra encore légiférer de manière convenable en matière de propriété, afin d'en assurer un certain "usage commun"²²² et afin de combattre la pauvreté qui est toujours cause de sédition²²³. Il devra par conséquent voir à ce que les dépenses qu'il impose aux citoyens ne les appauvrissent pas trop²²⁴. Il devra également légiférer en matière de travail²²⁵ (car c'est le problème réel soulevé par Aristote lorsqu'il discute du traitement à accorder aux esclaves et souligne la difficulté de bien légiférer en cette matière²²⁶). L'Etat

217 Ibidem, II, l. xiv, n. 319.

218 In Pol., n. 313.

219 Idem, II, l. vi, n. 237.

220 Ibidem, II, l. xii, nn. 301-303.

221 Ibidem, loc. cit. nn. 301-303.

222 Ibidem, II, l. iv, n. 201.

223 Ibidem, II, l. vi, n. 237; II, lvii, n. 249; II, l.viii, n.260

224 Ibidem, II, l. xiv, n. 317.

225 IIa IIae, q. 187, art. 3.

226 In Pol., II, l. xiii, nn. 298-300.

doit enfin veiller à la bonne administration des finances publiques²²⁷, car les richesses sont nécessaires à l'Etat pour qu'il puisse subvenir aux besoins des citoyens et répondre aux besoins militaires²²⁸. La question de la guerre n'est qu'effleurée dans la Politique, où S. Thomas semble presque accorder à Aristote que la guerre ne serait parfois qu'une des formes que peut prendre l'art d'acquérir des biens et des esclaves²²⁹; mais il traite de la guerre comme telle seulement dans la Somme Théologique²³⁰.

2^o Limites du pouvoir politique.— Si considérable qu'il soit, le pouvoir politique doit cependant être limité²³¹. En effet, la loi doit être suprême, surtout en matière de constitution; mais plus généralement encore, les gouvernants ne doivent pas posséder de pouvoirs discrétionnaires, et doivent dans toute la mesure du possible être liés, dans l'exercice de leurs fonctions, par des lois écrites ou au moins par des lois coutumières²³². C'est ainsi qu'il ne suffit pas de dire que le gouvernement doit être juste, il faut encore posséder des critères de justice qui ne sont autres que les lois écrites ou la coutume.

3^o Doit-on changer les lois?— Cette suprématie idéale de la loi n'empêche pourtant en rien que l'on puisse parfois changer les lois exis-

227 Idem, II, l. xiv, n. 320.

228 In Pol., II, l. ix, n. 269.

229 Idem, I, l. v, n. 95; I, l. vi, n. 106.

230 IIa IIae, q. 40, Ia IIae, q. 105, art. 2.

231 IIa IIae, q. 104, art. 5; art. 6, ad 3.

232 In Pol., I, l. x, n. 152; II, l. xiv, n. 312; II, l. xv, n. 327.

tantes pour leur en substituer de meilleures²³³. Mais il faut toujours se garder de modifier trop facilement les lois existantes. En effet, la force de la loi provient surtout de la coutume, et des changements de lois trop fréquents feraient perdre toute efficacité à la coutume, ou l'affaibliraient trop. C'est pourquoi il vaut mieux, bien souvent, tolérer certains maux, afin d'éviter de perdre des biens plus considérables encore²³⁴.

⁴⁰ Fonctions ou magistratures.— Quelques observations doivent aussi être faites au sujet des diverses fonctions ou magistratures dans la cité. En ce qui concerne tout d'abord la durée des mandats, il est clair qu'ils ne doivent pas être trop longs parce que les nominations à vie sont causes de sédition²³⁵ et ne tiennent pas suffisamment compte de l'avancement en âge des mandataires, et parce que la trop longue durée d'un mandat accroît par le fait même la puissance de celui qui le détient²³⁶ et nuit ainsi à la bonne hiérarchie des fonctions²³⁷. Il faut faire exception dans le cas du roi, lorsqu'il en existe un, car il peut ainsi assurer le maintien de la constitution²³⁸. En ce qui concerne les modalités d'exercice des diverses fonctions, il faut d'abord que ces fonctions soient définies, stables et hiérarchisées, afin d'éviter qu'un di-

233 Idem, II, l. xii, nn. 290-295.

234 In Pol., II, l. iv, n. 206; IIa IIae, q. 10, art. 11.

235 In Pol., II, l. v, n. 219; II, l. xiv, n. 314.

236 Idem, loc. cit., n. 319.

237 Ibidem, II, l. xvi, n. 339.

238 Ibidem, II, l. xiv, n. 316.

rigeant inférieur ne puisse porter atteinte au pouvoir d'un dirigeant d'un ordre supérieur²³⁹, et afin d'éviter le cumul des charges²⁴⁰. Il faut par conséquent veiller à ce que le transfert des pouvoirs pour chaque fonction s'effectue normalement²⁴¹, et éviter de s'attaquer aux fonctions elles-mêmes²⁴² plutôt que de remplacer les personnes qui s'en occupent mal. En ce qui concerne les juges enfin, il faut réglementer de façon satisfaisante la façon dont ils rendent leurs jugements, afin d'éviter, par exemple, qu'il n'y ait collusion entre eux²⁴³. S. Thomas n'a pas l'occasion de traiter davantage de l'action pénale de l'Etat dans son Commentaire de la Politique. Mais dans la Somme Théologique, il traite quelque peu de l'étendue de la compétence des juges et discute en particulier du problème de la peine capitale²⁴⁴.

5^o La tyrannie.— S. Thomas ne fait encore qu'aborder le problème de la tyrannie dans son Commentaire; mais à la suite d'Aristote, il y fait grief à Phaléas de ne pas avoir prévu de moyens de prévenir la tyrannie dans la constitution que ce dernier proposait, car la tyrannie est un des plus grands maux qui puissent survenir à la cité²⁴⁵. Et il semble

239 Ibidem, loc. cit., n. 319.

240 Ibidem, II, l. xvi, n. 339.

241 In Pol., II, l. xv, n. 329.

242 Idem, loc. cit., n. 329.

243 Ibidem, II, l. xi, nn. 286-287.

244 IIa IIae, q. 108, art. 3.

245 In Pol., II, l. viii, n. 267; Comm. Sent., II, Dist. 44, Q. 2, art. 2.

même approuver que l'on puisse décerner les plus grands honneurs à celui qui délivrerait la cité de ce malheur en tuant le tyran. Cette argumentation est même reprise dans la Somme Théologique²⁴⁶. Toutefois, S. Thomas semble avoir modifié sa position dans le De Regimine Principum, où il déclare que si tous les recours légitimes ont été épuisés, il faut s'en remettre à la divine providence²⁴⁷. Au même endroit, S. Thomas précise que le meilleur moyen de prévenir la tyrannie est de bien veiller au choix des gouvernants et de voir à une bonne organisation du gouvernement lui-même.

d) Le gouvernement le meilleur. - La plupart des remarques rapportées dans la présente section sur la société politique donnent déjà une idée de nombreuses prescriptions de détail à inclure dans l'organisation du gouvernement le meilleur selon S. Thomas. Et s'il faut parler ici du gouvernement le meilleur, c'est qu'il est bien certain qu'en toutes ces choses il est nécessaire d'avoir à l'esprit un certain modèle représentant en quelque sorte l'idéal vers lequel il faut tendre²⁴⁸, et d'après lequel nous pouvons juger de l'état des constitutions actuelles.

En théorie, ce gouvernement le meilleur aurait à la tête un homme éminemment vertueux²⁴⁹ et nommé roi à vie²⁵⁰; ce serait donc un gou-

246 IIa IIae, q. 42, art. 2, ad 3.

247 De Reg. Princ., (Ed. Eschmann), pp. 24-29.

248 In Pol., II, l. i, nn. 169-170; II, l. vii, n. 244; II, l. xiii, n. 297.

249 Idem, II, l. i, n. 183.

250 Idibem, II, l. xiv, n. 316.

vernement monarchique²⁵¹. De plus, les personnes vivant sous ce régime n'auraient pas toutes droit au titre de citoyen; et en conséquence, seul un petit nombre participerait à l'autorité politique de quelque façon, les artisans ne pouvant y participer en aucune façon²⁵². Voilà à peu près les seuls éléments que renferme, au sujet du gouvernement idéalement le meilleur, la partie de la Politique commentée par S. Thomas.

Toutefois, ce dernier parle aussi du gouvernement le meilleur, ou de la constitution la meilleure, dans un sens plus pratique et plus immédiatement réalisable. De ce point de vue, il appartient à la constitution la meilleure non seulement d'être conforme à la vertu²⁵³, mais de faire en sorte que les hommes vivent davantage comme ils le désirent et selon leur volonté²⁵⁴. C'est ainsi que la constitution la meilleure ne sera pas exclusivement monarchique, mais sera d'autant meilleure qu'elle comportera des éléments plus nombreux²⁵⁵. En effet, il est nécessaire que le peuple ait suffisamment part à l'autorité politique si l'on veut qu'il éprouve quelque attachement pour la constitution²⁵⁶; car celle-ci ne peut se maintenir que si toutes les parties du peuple ont des raisons

251 Ia IIae, q. 105, art. 1, ad 2; De Reg. Princ., (Ed. Eschmann), p. 11.

252 In Pol., III, l. iv, n. 380.

253 In Pol., II, l. xiii, n. 297.

254 *Idem*, II, l. i, nn. 169-170.

255 *Ibidem*, II, l. vii, n. 249.

256 *Ibidem*, II, l. xi, n. 282; II, l. xiv, n. 311.

de le vouloir²⁵⁷. Et sans cette participation à l'autorité, le peuple tombe dans la servitude et devient nécessairement l'ennemi du pouvoir²⁵⁸. Cette participation minimum à l'autorité politique réside essentiellement, comme on l'a déjà vu, dans le pouvoir d'élire les dirigeants politiques et dans le fait de pouvoir corriger leurs erreurs²⁵⁹. Ajoutons à cela une certaine hiérarchie nécessaire des pouvoirs²⁶⁰, et déjà se trouvent réunis tous les éléments de ce régime mixte tenant à la fois de la monarchie, de l'aristocratie et de la démocratie, que S. Thomas a décrit comme le meilleur en pratique dans la Somme Théologique²⁶¹.

e) Le but de la société politique.— Bien que le Commentaire de la Politique s'achève à la sixième leçon du troisième livre avec la classification des formes de gouvernement, il est encore possible de dégager du texte déjà commenté à peu près tous les éléments d'un commentaire se rapportant à la question abordée immédiatement après²⁶² par Aristote dans un "texte fondamental"²⁶³ qui donne tout son sens aux analyses qui précèdent, et parachève le travail de définition de la société politique amor-

257 Ibidem, loc. cit., n. 310.

258 Ibidem, II, l. xvii, n. 344.

259 Ibidem, loc. cit., n. 344; II, l. xiv, n. 314.

260 Ibidem, II, l. xvi, n. 339.

261 Ia IIae, q. 105, art. 1; De Reg. Princ., (Ed. Eschmann), p. 24.

262 Aristote, Politique, III, c. 9, 1280 a 6. C'est selon l'ordre interne de ce texte que sont regroupées ici les différentes remarques de S. Thomas pouvant s'y rapporter.

263 C. de Koninck, La Confédération, Rempart contre le Grand Etat, Commission Royale d'Enquête sur les Problèmes Constitutionnels, Annexe I, (Province de Québec), p. 10.

cé au début du troisième livre. Car, il reste encore à préciser en quoi consiste un gouvernement juste, ou, ce qui est équivalent, ce qu'est le but ou la cause finale de la société politique.

En procédant d'abord de façon négative, on peut dire que la société politique n'a pas pour but de réaliser seulement une certaine unité territoriale²⁶⁴, ni seulement de conclure des alliances à des fins militaires²⁶⁵, ni, non plus, de favoriser uniquement l'acquisition des richesses matérielles²⁶⁶. Car si l'unité de lieu et les richesses matérielles constituent des éléments pré-requis, des conditions nécessaires à la société politique, elles n'en constituent pas l'essence. C'est pourquoi C. de Koninck écrit, au sujet du soi-disant "Grand Etat" qui ne rechercherait que les richesses matérielles:

"C'est parce que le Grand Etat doit tout sacrifier au bien-être matériel de ses membres, sans même jamais pouvoir le réaliser, qu'il ne saurait être politique qu'en apparence"²⁶⁷.

Il faudrait faire à peu près les mêmes remarques au sujet de la recherche de la plus grande unité possible de la société politique, comme le voulait Platon. Car, une trop grande unité éliminerait les différences nécessaires à l'intérieur de la cité tant par rapport aux diverses professions que par rapport à l'exercice même de l'autorité politique; elle ferait même perdre à la société politique le minimum de suffisance par soi qui lui est absolument nécessaire²⁶⁸.

264 In *Pol.*, II, l. ii, n. 362.

265 Idem, II, l. i, n. 180.

266 Ibidem, II, l. iv, n. 205.

267 C. de Koninck, *op. cit.*, p. 15.

268 In *Pol.*, II, l. i, nn. 177-184; II, l. v, nn. 211-212.

De fait, la société politique est un tout qui n'a qu'une unité d'ordre²⁶⁹. C'est en partant de ce principe que peut s'élaborer une démarche plus positive visant à déterminer le but de la société politique. Or, dit S. Thomas, il existe un double ordre des choses: l'ordre entre les diverses parties de la chose, et l'ordre de la chose à sa fin²⁷⁰. Pour la société politique, l'ordre entre les parties correspond à la fin intrinsèque et s'appelle la paix²⁷¹. C'est un ordre en quelque sorte "statique", qui constitue un moyen par rapport à la fin intrinsèque de la société politique. Cet ordre prend une quadruple forme:

"Il requiert en effet, que soient bien réglés les rapports des chefs envers les sujets; ceux des sujets entre eux; ceux des sujets envers les étrangers; et, enfin, les rapports domestiques suivants: père-fils, femme-mari, maître-serviteurs"²⁷².

Cet ordre, qui est paix, ne peut être que le résultat de la pratique d'une justice bien comprise qui veille à donner à chacun ce qui lui revient, sans pour autant rechercher une égalité absolue en tout²⁷³.

Cependant, c'est l'ordre "dynamique", ou l'ordre par rapport à la fin, qui est le plus important²⁷⁴. Et cet ordre n'est autre que la fin extrinsèque de la société politique, ou le bien commun²⁷⁵. En réalité,

269 In Eth., I, l. i, n. 5.

270 Idem, loc. cit., n. 1; Ia Pars, q. 103, art. 2; M. Blais, op. cit., pp. 131-134.

271 In Pol., II, l. i, n. 170; Ia IIae, q. 70, art. 3; Ia Pars, q. 103, art. 3.

272 M. Blais, op. cit., p. 134; Ia IIae, q. 104, art. 4.

273 In Pol., II, l. ix, n. 271.

274 In Eth., I, l. i, n. 1.

275 M. Blais, op. cit., p. 146.

c'est de la fin de la vie humaine dont il est ici question, du bonheur²⁷⁶. C'est pourquoi, tout comme dans l'Ethique à Nicomaque, le thème du bonheur revient ici constamment, et se développe toujours par référence aux vertus²⁷⁷. C'est pourquoi encore la société politique est d'abord décrite par son utilité en vue du bien-vivre²⁷⁸, puis le bien-vivre est décrit en fonctions des vertus qu'il implique, en particulier la libéralité et la tempérance²⁷⁹. L'Etat doit donc essentiellement s'efforcer de favoriser le bonheur des citoyens, tant par rapport aux biens extérieurs²⁸⁰ que par rapport aux vertus²⁸¹; c'est là sa fin propre, son trait caractéristique. S. Thomas ne dit pas autre chose dans le De Regimine Principum. Ce dernier mot peut paraître un peu court, mais c'est peut-être aussi le plus sage, parce qu'il implique déjà tout.

5. Conclusion générale.

On peut certes déplorer, au terme de cette introduction, que S. Thomas n'ait pu compléter ni ses Commentaires sur la Politique, ni son De Regimine Principum, et qu'il n'ait présenté nulle part un résumé synthétique de sa pensée politique. Mais il serait trop injuste d'insister,

276 In Pol., II, l. i, n. 170.

277 Voir par exemple De Reg. Princ., (Ed. Eschmann), pp. 59-60; et p. 65, où S. Thomas insiste sur le rôle essentiel du législateur par rapport aux vertus.

278 In Pol., III, l. v, n. 387.

279 Ibidem, II, l. vi, n. 231.

280 In Pol., II, l. v, n. 221.

281 Idem, II, l. v, n. 221; II, l. xiii, n. 297; II, l. xvi, n. 337.

tant il est vrai que les principes qu'il a énoncés ici et là dans ses écrits renferment déjà l'essentiel, et que, ce qui n'y est pas est avant tout affaire de sagesse pratique, et, sujet à variation à cause de la mobilité des événements, mobilité qui ne peut que se retrouver dans la loi positive elle-même.

A juger de ces théories en partant du climat contemporain de scepticisme, on ne peut que se réjouir de la confiance qu'il manifeste en valeur de la raison humaine, et du respect profond qu'il montre pour tout ce qui provient de la nature et peut être produit par les forces mêmes de la nature. Comment s'étonner dès lors qu'il ait pu apercevoir si facilement ce qu'il y avait de valable dans la pensée politique aristotélicienne²⁸², et qu'il se soit senti immédiatement en profond accord avec Aristote sur la priorité à accorder au moral dans toutes les choses politiques. Cette priorité constitue en soi tout un programme, et montre bien qu'il est encore nécessaire d'instaurer dans le monde d'aujourd'hui un ordre nouveau qui doit d'abord passer par l'homme²⁸³. Car ce n'est pas d'abord la politique qui fait l'homme, c'est l'homme qui fait la politique.

Si ce qui précède est vrai, on ne peut qu'admirer le sens extraordinaire du relatif et de l'art dont fait preuve S. Thomas dans toutes les choses où les événements seuls peuvent indiquer les solutions à prendre²⁸⁴. Trop de rigidité eut été de mauvais aloi. Sur ce point, beau-

282 B. Roland-Gosselin, La doctrine politique de saint Thomas d'Aquin, Marcel Rivière, Paris, 1928, p. 99.

283 R. Spiazzi, S. Thomae Aquinatis, In Libros Politicorum Expositio, Marietti, 1951, PP. xx-xxii.

284 T. Gilby, op. cit., p. xxiv.

coup de nos contemporains font preuve de plus de dogmatisme et de plus d'intolérance. Etrange paradoxe, à une époque qui se dit plus libérale et plus ouverte à toutes les valeurs.

Il nous paraît, au contraire, que ce sens de la totalité et cette plus grande ouverture à toutes les valeurs est un des traits caractéristiques de la pensée de S. Thomas. On le voit en effet jusque dans sa conception des rapports entre l'Eglise et l'Etat, où, sans rien renier de la valeur positive de la société politique, il l'intègre dans l'ordre surnaturel avec un sens des nuances dont nos contemporains auraient peut-être beaucoup à apprendre²⁸⁵.

285 De Regimine Principium, (Ed. Eschmann), pp. 60-63.

COMMENTAIRE DE S. THOMAS
SUR LA
POLITIQUE D'ARISTOTE

PLAN GENERAL DU COMMENTAIRE

2

INTRODUCTION

- I - Considérations préliminaires: Proemium.
- II - Introduction (II, Leg. 1).
 - A - Il montre la dignité de la société civile.
 - B - Il la compare aux autres formes d'association humaine (12).

TRAITE

- I - Principes: il détermine les premières parties de la société civile.
 - A - Il énonce son intention.
 - B - Il aborde son exposé.
 - 1. Il étudie l'association maître-esclave:
 - a) Il détermine la nature et l'opération propre de l'esclave. (leg. 2).
 - b) Il examine quelques opinions sur l'esclavage.
 - i) Il se demande si l'esclavage est naturel. (leg. 3-4).
 - ii) Il se demande si l'art dominatif est le même que l'art politique (leg. 5).
 - 2. Il étudie la propriété en général.
 - a) Dans ses rapports avec l'art d'acquisition (leg. 6-8).
 - b) Du point de vue de l'usage (leg. 9).
 - 3. Il étudie les autres formes d'associations au sein de la société domestique.
 - a) Le mari et la femme; le père et l'enfant (leg. 10-11).
 - b) Il relie ces associations à la cité (leg. 11, nn. 166-168).
- II - Il aborde l'étude de la société civile (Livre II).
 - A - Il fait l'inventaire de ce qui a été dit par les autres. (L. II).
 - 1. Il énonce son intention.
 - 2. Il aborde son exposé.

PLAN GENERAL DU COMMENTAIRE

3

- a) Il étudie l'opinion des sages:
 - i) Platon
 - 1^o La République (leg. 1-5).
 - 2^o Les Lois (leg. 6-7).
 - ii) Phaléas (leg. 8-9).
 - iii) Hippodamus (leg. 10-12).
 - b) Il étudie les sociétés civiles existantes:
 - i) Lacédémone (leg. 13-14).
 - ii) Crête (leg. 15).
 - iii) Carthage (leg. 16).
 - c) Il traite de certains législateurs (leg. 17).
- B - Il expose sa propre opinion (Livre III).
- 1. Il distingue les diverses espèces de sociétés civiles.
 - a) Il aborde son travail de division.
 - i) Par ce qui se rattache à la forme de gouvernement en général:
 - 1^o Nature du citoyen (leg. 1-2).
 - 2^o Vertu du bon citoyen (leg. 3-4).
 - ii) Il établit la division proprement dite.
 - 1^o Il montre quelles sont les formes de gouvernement et leurs déviations (leg. 5-6).
 - 2^o Il montre ce qui est juste dans toute forme de gouvernement (leg. 7).¹
 - 3^o Il montre quel est le gouvernement le meilleur (leg. 8).
 - b) Il aborde l'étude de chaque forme de gouvernement en particulier (Livre IV).
 - 2. Il montre comment instituer la meilleure forme de société civile (Livre VII).

1. Le Commentaire authentique se termine à la fin de la sixième leçon, mais ce plan général est complété à l'aide des indications données par S. Thomas lui-même aux nos. 348 et 384 de son Commentaire.

Tous les plans présentés au cours de ce travail reproduisent, à quelques modifications près, ceux qui ont été reconstitués par le P. R. Spiazzi dans l'édition Marietti.

1. Ainsi que le Philosophe l'enseigne au second livre de la Physique¹, l'art imite la nature. La raison en est que, de même qu'il existe certains rapports entre les principes, de même ces rapports se reproduisent proportionnellement entre opérations et effets. Or, le principe des oeuvres d'art est l'intelligence divine, elle-même principe des choses naturelles. Il est donc nécessaire que les démarches de l'art imitent les opérations de la nature, et que ses oeuvres se modèlent sur celles de la nature. En effet, lorsqu'un maître dans un certain art produit une oeuvre, il est nécessaire que le disciple, qui voudrait se faire initier par lui à cet art, prenne l'oeuvre du maître comme modèle, afin de pouvoir produire lui-même des oeuvres semblables. C'est pourquoi l'intelligence humaine, dont la lumière a été dérivée de l'intelligence divine, doit nécessairement, pour ses propres oeuvres, être informée par l'étude des oeuvres de la nature, afin de pouvoir en produire des semblables.

2. C'est ce qui permet au Philosophe de dire² que si l'art avait à réaliser les oeuvres de la nature, il agirait comme elle; et inversement, si la nature avait à réaliser les oeuvres de l'art, elle s'y prendrait de la même façon que l'art. En réalité toutefois, la nature ne produit pas d'oeuvre d'art; elle n'en donne que certains principes, et fournit des modèles conformément auxquels les oeuvres d'art peuvent être faites. L'art peut donc s'inspirer des oeuvres de la na-

1. Aristote, Physique, II, 2, 194 a 21.

2. Ibid., II, 8, 199 a 13.

ture afin de réaliser son oeuvre propre, mais il est incapable de produire lui-même les oeuvres de la nature. Il est donc manifeste que l'intelligence humaine peut seulement connaître les oeuvres de la nature; mais, qu'en ce qui concerne les oeuvres de l'art, elle peut à la fois les connaître et les faire. Il est donc nécessaire que les sciences qui traitent des oeuvres produites par la nature soient spéculatives, et que les sciences humaines, qui traitent des oeuvres réalisées par l'homme lui-même, soient pratiques ou opératives, c'est-à-dire, imitent les modèles proposés par la nature.

3. Or, dans ses opérations, la nature procède des choses simples aux choses composées; de sorte que, dans ses oeuvres, ce qui est le plus composé est le plus parfait, le tout et la fin par rapport aux autres choses: c'est ce qui se vérifie dans n'importe quel tout à l'égard de ses parties. C'est pourquoi la raison humaine pratique procède des choses simples aux choses composées, comme si elle procédait de l'imparfait au plus parfait.

4. Or, comme il incombe à la raison humaine de disposer non seulement des choses qui peuvent être à l'usage de l'homme, mais encore des hommes eux-mêmes, qui sont régis par la raison, dans les deux cas elle procédera des choses simples aux choses composées. Dans les choses qui sont à l'usage de l'homme, elle fera comme lorsque avec du bois elle fait un navire, et avec du bois et de la pierre, une maison. Dans le cas des hommes eux-mêmes, elle fera comme lorsqu'elle ordonne une multitude d'hommes à former une certaine communauté. Or, il existe divers degrés et ordres parmi les communautés humaines, et la plus

parfaite de toutes est la communauté civile, ordonnée à rendre la vie humaine suffisante en elle-même. C'est pourquoi, cette communauté est la plus parfaite de toutes les communautés humaines. En effet, parce que toutes les choses qui sont à l'usage de l'homme lui sont ordonnées comme à une fin, qui leur est de ce fait supérieure, il s'ensuit nécessairement que le tout constitué par la société civile l'emporte sur n'importe quel tout que la raison humaine peut connaître et constituer.

5. De la doctrine politique livrée par Aristote dans ce traité, nous pouvons déduire quatre données.

Premièrement, la nécessité de cette science. En effet, pour concourir au perfectionnement de la sagesse humaine, qui est appelée philosophie, il est nécessaire d'élaborer une doctrine sur toutes les choses que la raison peut connaître. Par conséquent, puisque ce tout que réalise la société politique tombe sous le jugement de la raison, il était nécessaire de compléter la philosophie par l'élaboration d'une doctrine sur la cité, doctrine qui a nom de politique ou de science civile.

6. Deuxièmement, nous pouvons distinguer le genre auquel appartient cette science. Etant donné, en effet, que le savoir pratique se distingue du savoir spéculatif en ce que ce dernier est ordonné à la seule connaissance de la vérité, tandis que le premier est ordonné à l'action, il est nécessaire que cette science soit incluse dans la philosophie pratique, car la société civile est un tout que la raison humaine ne se borne pas seulement à connaître, mais qu'elle peut aussi produire.

De plus, étant donné que la raison s'exerce parfois par mode de production, au moyen d'une opération qui porte sur une matière extérieure et relève à proprement parler des arts mécaniques comme, par exemple, l'art d'un artisan ou d'un fabricant de navires, ou des autres arts semblables, et qu'elle s'exerce parfois simplement par mode d'agir, au moyen d'une opération qui demeure dans l'agent, comme il arrive lorsqu'il s'agit d'un acte de délibération, de choix, de volonté, et d'actes semblables qui relèvent tous de la science morale, il est manifeste que la science politique, parce qu'elle considère l'ordre à mettre entre les hommes, ne relève pas d'une science pratique du même type que les arts mécaniques, mais d'une science pratique de type actif, comme les sciences morales.

7. Troisièmement, nous pouvons voir l'importance et la place de la politique par rapport aux autres sciences pratiques. En effet, la société civile est la plus grande des choses que la raison humaine peut réaliser, car c'est à elle que sont ordonnées toutes les autres formes de communauté humaine.

En outre, toutes les inventions des arts mécaniques, faites à partir des choses qui sont à l'usage de l'homme, sont ordonnées à ce dernier comme à leur fin. Si donc, la science la plus importante est celle qui porte sur l'objet le plus noble et le plus parfait, il est nécessaire que la politique soit la plus importante de toutes les sciences pratiques, et qu'elle joue, par rapport à ces dernières, un rôle architectonique, parce qu'elle considère le bien le plus élevé et le plus parfait dans les choses humaines. C'est pourquoi le Philosophe

dit, à la fin du dixième livre de l'Ethique³, que la philosophie des choses humaines est parachevée par la science politique.

8. Quatrièmement, nous pouvons, de ce qui précède, déduire le mode de la science politique, et l'ordre qu'il faut y suivre. En effet, de même que les sciences spéculatives, qui ont pour objet un certain tout, commencent par l'étude des éléments et des principes, de façon à parfaire notre connaissance du tout en manifestant les passions et les opérations du tout, de même la science politique commence par l'étude des parties et des principes de la société politique, et accroît notre connaissance du tout en manifestant ses parties, ses passions et ses opérations. De plus, parce que la politique est une science pratique et que ce mode est nécessaire en toute science pratique, elle montre comment chacune de ces choses en particulier peut être réalisée.

3. Aristote, Ethique à Nicomaque, X, 9, 1181 b 14.

LIVRE PREMIER

9

PLAN DE LA PREMIERE LECON

(Bekker 1252 a - 1253 a).

II - Introduction proprement dite:

Aristote précise le sujet de ce traité: la société civile.

A - Il montre la dignité de la société civile,

1. du fait que la société est ordonnée à un bien comme à sa fin (10)¹,
2. et que ce bien est le plus grand des biens humains (11).

B - Il compare la société civile aux autres formes d'association humaine (12).

1. Il énonce une opinion contraire: les sociétés ne diffèrent que par le nombre (13).
2. Il montre par quelle méthode on peut reconnaître la fausseté de cette opinion (16).
3. Il procède à la comparaison:

a) Il détermine les formes d'associations ordonnées à la société civile:

i) Les rapports individuels:

1° leurs deux formes:

- x) le mari et la femme (17).
- y) le maître et l'esclave (19).

2° Il les compare (20).

ii) Il étudie la société domestique:

- 1° Il montre quels sont ceux qui la composent (25).
- 2° Il montre ce à quoi elle est ordonnée (26).
- 3° Il montre de quelle façon ses membres sont soumis à l'autorité (26).

iii) Il traite du village:

- 1° Il montre quels sont ceux qui le composent et dans quel but (27).
- 2° Il montre que cette forme d'association est naturelle (28).

b) Il aborde l'étude de la société civile:

- i) Il énonce ses traits caractéristiques (31).
- ii) Il montre qu'elle est une association naturelle (32).
- iii) Il montre qu'elle a une priorité de nature sur la société domestique et l'individu (38).

c) Il montre que la société civile est d'institution humaine (40).

1. Les chiffres entre parenthèses renvoient aux numéros du Commentaire.

COMMENTAIRE - PREMIERE LECON

9. Ce préambule étant fait, il faut noter qu'Aristote commence par une introduction dans laquelle il indique ce qu'il entend faire dans cette science; puis, il aborde son exposé, quand il dit: "Maintenant que nous connaissons"¹ (23) (Deuxième leçon).

Son introduction se divise en deux parties. Dans la première, il montre la dignité de la société civile, dont parle la politique, à partir de sa fin. Dans la seconde, il compare la société politique aux autres sociétés humaines, quand il dit: "Ceux donc qui croient" (3).

10. Au sujet de la dignité de la société civile, il se propose de prouver deux choses. La première, que la société civile est ordonnée à quelque bien comme à sa fin. La seconde, que le bien auquel est ordonnée la société civile est le plus grand de tous les biens humains, quand il dit: "celle qui est la plus haute" (2).

Il montre son premier point de la façon suivante. Toute communauté existe en fonction d'un certain bien. Or, comme on le constate avec évidence, toute société civile est une certaine communauté. Toute société civile existe donc en fonction d'un certain bien. Comme la mineure est évidente, il prouve sa majeure de la façon suivante. Tous les hommes, dans tout ce qu'ils font, agissent en vue d'une fin qu'ils jugent bonne, que cette fin soit objectivement bonne ou non. Or toute

1. Comme nous l'avons déjà indiqué dans l'Introduction, toutes les phrases de référence sont données en français, et renvoient à la traduction de la Politique d'Aristote par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, Tome I, 1962.

société est instituée par l'agir de quelqu'un. Toute société recherche donc un certain bien, c'est-à-dire tend vers un bien comme vers sa fin.

11. Ensuite, quand il dit: "celle qui est la plus haute" (2), il montre que le bien auquel tend la société civile est le plus grand de tous les biens humains, d'après la raison suivante. Si toute société est ordonnée à un bien, il est nécessaire que la société la meilleure contribue davantage à l'obtention du bien le meilleur parmi tous les biens humains. Il faut en effet que l'importance des moyens ordonnés à une fin soit proportionnée à l'importance des fins.

Il ajoute ensuite la raison qui rend manifeste que cette société soit la plus grande, lorsqu'il dit: "et englobe toutes les autres". La société est un certain tout: et dans quelque tout que ce soit, il se trouve un ordre tel que le tout qui en renferme un autre est supérieur au tout qu'il renferme. Ainsi, les murs d'une maison forment un certain tout; mais comme ils sont compris dans le tout qu'est la maison, il est manifeste que la maison est un tout qui leur est supérieur. De la même façon, la société qui comprend plusieurs sociétés est supérieure à ces autres sociétés. Car la société domestique et le village sont compris dans la société civile. Ainsi donc, la société politique est la plus grande des sociétés. Elle contribue donc davantage à l'obtention du bien le plus grand parmi tous les biens humains; car elle tend au bien commun, qui est meilleur et plus parfait que le bien de l'individu, comme on l'a dit au début de l'Ethique².

2. Aristote, Ethique à Nicomaque, I, c.1, 1094 b 9.

12. Puis, quand il dit: "Ceux donc qui croient" (3), il compare la société politique aux autres sociétés: ce qu'il fait en trois points. Il expose d'abord une opinion fausse maintenue par certains. Ensuite, il montre comment la fausseté de cette opinion peut être montrée, lorsqu'il dit: "En fait, ces distinctions" (5). Enfin, selon le mode assigné, il établit la vraie comparaison entre la société civile et les autres sociétés, lorsqu'il dit: "La première union nécessaire" (6).

Au sujet de l'opinion, il procède en deux temps. Il énonce tout d'abord l'opinion fausse; puis, il en donne la raison, quand il dit: "ils s'imaginent" (4).

13. Au sujet de son premier point, il faut d'abord remarquer que les sociétés manifestes pour tout le monde se ramènent à deux: la société civile et la société domestique.

La société civile peut donner lieu à deux régimes: le régime politique et le régime royal. Il y a régime royal quand celui qui commande dans la cité possède les pleins pouvoirs. Il y a régime politique quand celui qui commande possède des pouvoirs limités par certaines lois de la société civile.

Semblablement, la société domestique peut donner lieu à deux régimes: le régime du chef de famille, et le régime despotique. On appelle despote tout homme qui possède des esclaves, et économe (ou chef de famille), le procureur ou dispensateur d'une certaine famille. Le régime despotique est donc celui dans lequel un maître commande à des esclaves, et le régime du chef de famille celui dans lequel l'écono-

me (ou chef de famille) pourvoit aux besoins de toute la famille, y compris non seulement les esclaves mais aussi plusieurs hommes libres. Certains ont prétendu, mais à tort, que ces régimes ne diffèrent pas et sont tout à fait identiques.

14. Puis, quand il dit: "ils s'imaginent" (4), il expose la raison de cette opinion. Les choses qui diffèrent seulement en raison d'un nombre plus ou moins grand ne diffèrent pas en espèce, car la différence selon le plus ou le moins n'en est pas une d'espèce. Or les régimes pré-cités ne diffèrent que selon le nombre; et ils le montraient de la façon suivante.

Si la société qui est régie est composée d'un petit nombre de personnes, comme dans le cas d'une petite famille, le premier en charge est le père de famille à qui revient le pouvoir despotique.

Si la société est plus nombreuse de façon à comprendre non seulement les esclaves mais un grand nombre d'hommes libres, le premier en charge est appelé économe (ou chef de famille).

Si la société est étendue au point de comprendre non seulement les habitants d'une maison mais toute une ville, cette société est dite politique ou royale.

15. Ces personnes disaient donc que la famille et la cité ne diffèrent que par le nombre de leurs membres, comme si une grande famille était une petite cité, et inversement; mais nous montrerons par ce qui suit que cette opinion est fausse. Ils pensaient également que les gouvernements politique et monarchique ne diffèrent que par le plus

ou moins grand nombre de personnes; de sorte que, lorsque le chef commande seul et détient tous les pouvoirs on l'appelle roi, et lorsque le chef ne possède qu'une autorité limitée et gouverne selon les principes d'une science telle que celle-ci, c'est-à-dire selon les lois de la science politique, on l'appelle chef politique, comme s'il était en partie le chef quant aux choses qui sont en son pouvoir, et partie sujet, quant aux choses selon lesquelles il est soumis à la loi. Ces personnes concluaient donc de tout ceci que, tous ces gouvernements, dont certains se rapportent à la cité, d'autres à la famille, ne différaient pas spécifiquement.

16. Ensuite, quand il dit: "En fait, ces distinctions" (5), il montre comment manifester la fausseté de cette opinion. Car, les choses qui viennent d'être dites sont fausses, ainsi qu'on le montrera en étudiant ces choses comme le demande cette science, c'est-à-dire suivant l'art d'étudier ces choses exposé ci-dessous. Le mode de cet art est le suivant. De même que dans les autres choses, il est nécessaire pour connaître un tout de le diviser jusqu'aux éléments les plus simples, c'est-à-dire jusqu'aux indivisibles qui sont les plus petites parties du tout (c'est ainsi par exemple que pour connaître une phrase il faut la décomposer jusqu'aux lettres, et pour connaître un corps naturel mixte il faut le décomposer jusqu'en ses éléments), de même si nous considérons de quels éléments se compose la cité, nous pourrions mieux voir, à propos des gouvernements déjà mentionnés, ce qui constitue chacun d'eux en propre, et en quoi ils diffèrent, et s'il est possible dans chaque cas de l'étudier d'une façon appropriée. Nous

voyons, en effet, à propos de toutes choses, que si quelqu'un étudie les choses à partir des principes dont elles procèdent, il sera mieux en mesure de contempler la vérité à leur sujet.

Et comme cela est vrai pour l'étude des autres choses, ce l'est également pour celles dont nous avons l'intention de parler. Par ces mots du Philosophe, il faut comprendre que, dans la connaissance des choses composées, le premier travail en est un de résolution, c'est-à-dire de décomposition du tout en ses éléments. Après quoi, la deuxième étape nécessaire procède selon la voie compositive, afin que par la connaissance des parties indivisibles, nous puissions distinguer les choses qui découlent de ces principes.

17. Ensuite, quand il dit: "La première union nécessaire" (6), il procède selon le mode sus-dit à la vraie comparaison entre la société civile et les autres sociétés; ce qu'il fait en deux parties. Il traite d'abord des autres sociétés ordonnées à la société civile; et en second lieu, il traite de la société civile elle-même, quand il dit: "Enfin la communauté" (17).

Au sujet des autres sociétés, il divise son travail en trois points. Il traite d'abord des rapports d'une personne à une autre; ensuite, il traite de la société domestique qui comprend plusieurs associations de personnes, quand il dit: "Les deux communautés" (11); et enfin, il traite de la communauté du village qui comprend plusieurs groupes, quand il dit: "D'autre part" (13).

A propos des rapports personnels, il en distingue d'abord deux espèces; puis, en second lieu, il les compare, quand il dit: "Ainsi,

c'est la nature" (8).

La première de ces associations concernant les personnes est celle du mari et de la femme: et Aristote dit que, parce qu'il faut décomposer la société civile jusque dans ses éléments indivisibles, il est nécessaire que la première association soit celle de personnes ne pouvant exister l'une sans l'autre, c'est-à-dire l'homme et la femme. Cette association est faite en vue de la génération par laquelle sont produits l'homme et la femme. Il est donc évident qu'ils ne peuvent exister l'un sans l'autre.

18. Il montre ensuite comment cette union est la première, quand il ajoute: "(et cette union..)" (6). Il faut ici considérer qu'il y a dans l'homme quelque chose qui lui appartient en propre, soit la raison, selon laquelle il lui revient d'agir par délibération et par choix. Il y a également dans l'homme des choses qu'il possède en commun avec d'autres êtres, et la génération est de ce genre. Ainsi, le pouvoir de se reproduire ne lui appartient pas en vertu d'une détermination réfléchie, c'est-à-dire par un choix de sa raison, mais selon une détermination de la nature qu'il possède en commun avec les animaux et les plantes. Tous ces êtres ont en effet un appétit naturel les portant à laisser après eux un être semblable à eux-mêmes, afin que la génération conserve en tant qu'espèce ce qui ne peut être conservé en tant qu'individu.

On remarque, de la même façon, un appétit naturel analogue chez tous les autres êtres naturels corruptibles. Mais, parce que les vivants, c'est-à-dire les plantes et les animaux, se reproduisent d'une

manière spéciale en ce sens qu'ils se reproduisent à partir d'eux-mêmes, il fait mention spéciale des plantes et des animaux. Car même dans les plantes on retrouve le sexe masculin et le sexe féminin; mais ils sont réunis dans le même individu bien que l'élément masculin prédomine chez un individu et l'élément féminin chez un autre, de sorte qu'on puisse s'imaginer la plante toujours être telle que le mâle et la femelle au moment du rapport sexuel.

19. Ensuite, quand il dit: "C'est encore l'union" (7), il pose la seconde association de personnes, soit celle du maître et de son sujet: cette association découle également de la nature, en vue de la conservation. La nature en effet ne prévoit pas seulement la génération, mais aussi le salut des choses engendrées.

Et il montre que cela se produit chez l'homme par l'association du maître avec son sujet, par le fait que, celui-là dirige et commande naturellement, qui par son intelligence peut prévoir les choses qui concourent au salut, par exemple, susciter les choses qui peuvent être utiles et repousser les choses nuisibles; tandis que celui qui peut, par sa force physique, réaliser l'oeuvre que le sage a conçue, est naturellement sujet et esclave. D'où il est manifeste que c'est la préservation qui est assurée pour les deux, par le fait que l'un commande et que l'autre obéisse. Car celui, qui par son intelligence est capable de prévoir mais ne possède pas la force physique nécessaire, ne saurait parfois survivre sans un esclave pour exécuter ses ordres; et celui qui possède une grande vigueur physique ne saurait non plus survivre s'il n'était guidé par la prudence d'un autre.

20. Puis, quand il dit: "Ainsi, c'est la nature" (8), il compare les deux associations sus-dites entre elles. D'abord selon la vérité; puis, en excluant une erreur, quand il dit: "Cependant, chez les Barbares" (9).

Il conclut d'abord de ce qui précède qu'il existe une différence naturelle entre la femme et l'esclave. La femme est en effet disposée naturellement à la génération avec l'aide d'un autre, mais ne possède pas la vigueur physique qui est requise d'un esclave. Et ainsi, les deux associations mentionnées ci-dessus diffèrent l'une de l'autre.

21. Il montre ensuite les causes de cette distinction. Car la nature ne fait pas des choses de la même façon que ceux qui fabriquent, à Delphes, des couteaux avec de l'airain, c'est-à-dire avec du métal, pour certains pauvres. En effet, on faisait, à Delphes, des couteaux qu'on disait pouvoir servir à plusieurs usages, comme si un couteau pouvait servir à couper, à limer, et à effectuer plusieurs travaux de ce genre. Mais cela était fait à l'intention des pauvres qui ne pouvaient se permettre d'avoir plusieurs instruments.

La nature, elle, ne procède pas de façon à ce qu'une chose soit ordonnée à remplir plusieurs fonctions, mais fait chaque chose pour une fin. C'est pourquoi la femme n'a pas été faite par la nature pour servir, mais pour engendrer: c'est ainsi que les choses seront les meilleures possible, quand un instrument ne servira pas à plusieurs fins, mais à une seule. Mais cela doit s'entendre du cas où il se produirait un obstacle à l'une ou l'autre des deux fonctions que l'on voudrait faire remplir à la même chose, par exemple, s'il fallait que les deux

fonctions soient exercées souvent en même temps. Si, par ailleurs, diverses fonctions sont exercées alternativement, il n'en résulte aucun obstacle lorsque un instrument est adapté à plusieurs fonctions. Ainsi, la langue peut remplir deux fonctions naturelles, à savoir, goûter et parler, comme il est dit au second livre des Parties des Animaux³. Car, ces deux fonctions ne coïncident pas dans le même temps.

22. Ensuite, quand il dit: "Cependant, chez les Barbares" (9), il exclut l'erreur contraire. Il énonce d'abord cette erreur; puis, il en montre la cause, quand il dit: "La cause en est" (10).

Il déclare d'abord que chez les barbares la femme et l'esclave étaient confondus dans la même classe et la femme était utilisée comme une esclave. On peut cependant soulever un doute ici au sujet de ceux qui sont appelés barbares. Certains, en effet, considèrent que tout homme est un barbare pour qui n'est pas capable de comprendre son langage. C'est pourquoi l'Apôtre dit: "Si donc j'ignore la valeur du son, je serai un barbare pour celui qui parle, et celui qui parle sera un barbare pour moi"^{3b}. Certains autres semblent considérer comme des barbares ceux qui ne possèdent pas de langage écrit dans leur propre langue. Ainsi, on dit que Bède traduisit les arts libéraux en langue anglaise afin que les anglo-saxons ne puissent être considérés comme des barbares. D'autres, enfin, considèrent comme des barbares ceux qui ne sont pas soumis à certaines lois civiles.

23. Cependant, toutes ces opinions se rapprochent de la vérité

3. Aristote, Parties des Animaux, II, c. 16, 659 b 35; c. 17, 660 a 20.
3b. Cor., I, XIV, 10.

d'une certaine façon: c'est que, par le mot barbare, on entend quelque chose d'étranger. Mais un homme peut être dit étranger absolument, ou par rapport à quelqu'un.

Un homme paraîtra donc absolument étranger au genre humain s'il manque de raison, par laquelle l'homme se définit. C'est pourquoi, ceux qui sont appelés barbares absolument sont ceux qui manquent de raison, soit parce qu'ils se trouvent dans une région intempérée qui fait que la plupart d'entre eux manquent de finesse d'esprit, soit à cause d'une certaine mauvaise coutume existant en certains endroits, et qui fait que les hommes deviennent irrationnels et presque des brutes. Or, il est manifeste que c'est à cause de la puissance de la raison que les hommes sont régis par des lois raisonnables et qu'ils sont capables d'écrire. La barbarie se reconnaît donc de façon appropriée à ce signe que les hommes, ou bien n'utilisent pas de lois, ou en utilisent d'irraisonnables; et de la même façon par le fait que, chez certains peuples, on ne s'exerce pas à écrire.

Mais un homme sera encore dit étranger par rapport à celui avec qui il ne peut communiquer. Or, les hommes naissent capables de communiquer les uns avec les autres principalement par la parole: et sous ce rapport, ceux qui ne se comprennent pas réciproquement par leur langage peuvent être appelés barbares les uns par rapport aux autres. Cependant, le Philosophe parle ici de ceux qui sont barbares absolument.

24. Puis, quand il dit: "La cause en est" (10), il montre la cause de l'erreur énoncée plus haut. Et il dit que la cause de cette erreur, chez les barbares, est que la nature n'a destiné personne à

commander parmi eux. Il a en effet été dit plus haut que celui qui est destiné à commander par la nature est celui qui peut prévoir à l'aide de son intelligence, et que le serviteur est celui qui peut exécuter les travaux. Or, la plupart des barbares ont un corps vigoureux mais une faible intelligence. C'est pourquoi on ne peut retrouver chez eux un ordre naturel de maître à sujet. Mais il y a quand même, chez eux, une certaine association avec hommes et femmes esclaves, c'est-à-dire qu'ils utilisent fréquemment une femme esclave, à savoir, une femme et un esclave mâle. Et puisqu'il n'y a personne destiné par la nature à commander chez les barbares, mais seulement chez ceux qui ont une grande intelligence, c'est pourquoi les poètes disent que les Grecs, étant pourvus d'une grande sagesse, ont droit de commander aux barbares: comme si c'était la même chose, selon la nature, d'être barbare et d'être esclave. Quand l'inverse se produit, il se produit une perversion, une absence d'ordre dans le monde, ainsi que le dit Salomon (Eccl. 10, 7): "J'ai vu des esclaves sur des montures, et des princes déambulant à pied comme des esclaves".

25. Puis, quand il dit: "Les deux communautés" (11), il traite de la communauté familiale qui est formée de plusieurs associations personnelles. Et à son sujet, il étudie trois choses: d'abord, en quoi elle consiste; ensuite, ce à quoi elle est ordonnée, quand il dit: "Ainsi, la communauté" (12); et enfin, comment on désigne ses membres, quand il dit: "Dont les membres" (12bis).

Il dit d'abord que la première société domestique a été formée à partir des associations sus-dites, soit celle qui est ordonnée à la

génération et celle qui est ordonnée à la préservation. Il faut en effet que la société domestique comprenne un homme et une femme, un maître et un esclave. Et il dit que cette société domestique est première, car il se forme une autre association au sein de la famille, celle du père et du fils, causée par la précédente. Ces deux premières associations sont donc primordiales. Et il cite à cet égard le poète Hésiode qui dit que la société domestique comprend trois choses: le maître qui commande, la femme, et le boeuf fait pour le labourage. Car, chez le pauvre, le boeuf tient lieu d'esclave, et l'homme l'utilise tout comme il ferait d'un esclave pour exécuter certains travaux.

26. Puis quand il dit: "dont les membres" (l2bis), il montre ce à quoi la société domestique est ordonnée. Il faut considérer que toute association humaine se réalise par certains actes. Or, parmi les actes humains, certains se produisent quotidiennement comme manger, se réchauffer auprès du feu, et autres actes de ce genre. D'autres actes, par contre, ne sont pas quotidiens, par exemple, acheter, combattre, et autres actes de ce genre.

Il est naturel aux hommes de communiquer entre eux en s'entraînant les uns les autres dans ces deux genres d'actions. C'est pourquoi il dit que la société domestique n'est pas autre chose qu'une certaine association formée naturellement pour les besoins de tous les jours, c'est-à-dire, en fonction des actes qui doivent être posés tous les jours. Et il le manifeste ensuite à l'aide des mots. Car, un certain Charondas utilise, pour désigner ceux qui font partie d'une même famille, le mot "homositios", ou gens d'une même table, car ils s'associent

pour prendre leur nourriture. Un certain Crétois du nom d'Epiménide les appelle "homocapnos", ou gens d'un même feu, car ils se rassemblent autour du même feu.

27. Puis, quand il dit: "D'autre part, la première communauté" (13), il pose la troisième association qui est celle du village. Il en montre d'abord l'origine et la fin; puis, il montre qu'elle est naturelle, quand il dit: "Par sa forme la plus naturelle" (14).

Au sujet de l'origine, il déclare d'abord que la première association composée de plusieurs sociétés domestiques a été appelée village; cette association étant dite première pour la distinguer de la seconde qui est la société civile. La communauté du village n'a pas été formée pour les besoins de tous les jours, comme on l'a dit de la société domestique, mais plutôt pour les besoins qui ne sont pas quotidiens. En effet, ceux qui font partie du village ne s'associent pas pour poser des actes quotidiens, comme les membres d'une société domestique pour manger, se réunir autour du même feu et poser des actes de ce genre, mais s'associent par certains actes extérieurs qui ne sont pas quotidiens.

28. Puis, quand il dit: "Par sa forme" (14), il montre que l'association du village est naturelle. Il le montre d'abord par une raison; ensuite, par certains signes, quand il dit: "Et c'est ce qui fait" (15).

Il dit donc en premier que le voisinage des maisons qui constitue le village semble être ce qu'il y a de plus conforme à la nature. Rien, en effet, n'est plus naturel que la propagation de l'espèce à partir

d'un seul individu chez les animaux. Et c'est ce qui produit le voisinage des maisons. Les personnes qui habitent des maisons voisines sont parfois désignées comme nourries au même lait, et enfants, c'est-à-dire, fils et les enfants des fils ou petits-fils, afin que nous comprenions par là que ce voisinage des maisons provient d'abord du fait que les fils et les petits-fils s'étant multipliés, ils ont fondé des familles différentes et se sont installés dans des maisons avoisinantes. Or, comme la multiplication des descendants est une chose naturelle, il s'ensuit que l'association du village l'est également.

29. Puis, quand il dit: "Et c'est ce qui fait" (15), il montre la même chose par des signes. D'abord, par ce que l'on peut constater chez les hommes; puis, d'après ce qu'on avait coutume de dire des dieux, quand il dit: "Et la raison" (16).

Il déclare d'abord que, puisque le voisinage découle de la multiplication des descendants, il s'en est suivi qu'à l'origine toute société civile était régie par un roi, comme le sont encore certaines nations, et même si certaines sociétés civiles n'ont pas un seul roi. C'est pourquoi il dit que les sociétés civiles et les nations sont formées de ceux qui sont soumis à un roi.

Il montre ensuite comment ce signe se rattache à ce qui précède, de la façon suivante: dans toute société domestique l'autorité revient à l'une des personnes les plus âgées, de la même façon que les fils sont soumis au père de famille. Il s'en est donc suivi qu'un voisinage entier, étant formé par des descendants unis par les liens du sang, se trouvait soumis, à cause de ces liens de parenté, à celui qui était le

premier de la lignée, de la même façon qu'une ville est soumise à un roi. C'est pourquoi Homère a dit que chacun établit des lois pour sa femme et ses enfants, comme un roi dans une cité. Cette sorte de régime, se trouvant dans les sociétés domestiques et les villages, fut transmise aux cités, car les différents villages sont comme une cité dispersée sur un certain territoire; et les hommes des temps plus anciens vivaient dispersés dans des villages, et n'étaient pas cependant réunis dans une cité. Il est donc manifeste que le régime royal dans la société civile ou dans la nation est dérivé du régime d'autorité exercé par un membre plus âgé au sein de la famille et du village.

30. Puis, quand il dit: "Et la raison" (16), il pose un autre signe qui est ce qu'on avait coutume de dire des dieux. Et il dit que c'est à cause de ce qu'on vient de dire que toutes les nations prétendaient que leurs dieux étaient régis par une sorte de roi et disaient que Jupiter était le roi des dieux. Et ceci, parce que certains hommes sont encore régis par des rois, et parce que dans les temps les plus anciens, la plupart des hommes étaient gouvernés par des rois. Ce fut, en effet, la première sorte de régime, comme on le verra plus loin. Mais, de la même façon que les hommes prêtent aux dieux une apparence ou une forme extérieure semblable à la leur, croyant que les dieux ont une forme semblable à celle des hommes, de la même façon ils s'imaginent que la vie des dieux est semblable à la leur, croyant que le comportement des dieux est semblable à celui qu'ils observent chez les hommes. Aristote fait ici allusion, à la manière des platoniciens, aux substances séparées de la matière et créées par un seul Dieu suprême, et

auxquelles les païens attribuaient à tort les formes et le comportement des hommes, comme le dit Aristote.

31. Après avoir traité des associations ordonnées à la société civile, le Philosophe traite maintenant de la société civile elle-même, quand il dit: "Enfin, la communauté" (17).

Et son étude se divise en trois parties. Dans la première, il montre ce qu'est la société civile. Dans la seconde, il montre qu'elle est naturelle, quand il dit: "C'est pourquoi toute cité" (18). Dans la troisième, il traite de l'institution de la société civile, quand il dit: "Ces considérations montrent" (19).

Au sujet de son premier point, il montre que la société civile requiert trois choses. En premier lieu, il indique de quelles choses elle est formée. Car, de même que le village est formé de plusieurs sociétés domestiques ainsi la société civile est formée de plusieurs villages.

En second lieu, il montre que la société civile est une communauté parfaite. Et il le prouve à partir du fait que, puisque toute association entre les hommes est ordonnée à quelque chose de nécessaire à la vie, sera parfaite l'association ordonnée à ce que l'homme possède de façon suffisante tout ce qui est nécessaire à la vie: or, telle est la société civile. C'est, en effet, la raison d'être de la société civile que de fournir toutes les choses qui suffisent à la vie humaine: et c'est ainsi qu'elle se trouve être. C'est pourquoi elle est formée de plusieurs villages parmi lesquels on pratique, dans l'un l'art du forgeron, dans l'autre l'art du tisserand, et ainsi de suite. Il est

ainsi manifeste que la société civile est une communauté parfaite.

En troisième lieu, il montre ce à quoi la société civile est ordonnée. En effet, la société civile est à l'origine formée simplement en vue d'assurer la vie, c'est-à-dire afin que les hommes puissent y trouver les choses suffisantes pour vivre; mais, de sa nature même, découle que l'homme non seulement soit capable de vivre, mais qu'il vive bien, dans la mesure où, par les lois civiles, la vie des hommes est orientée à la pratique des vertus.

32. Puis, quand il dit: "C'est pourquoi" (18), il montre que la société civile est naturelle: ce qu'il fait en trois points. Il montre d'abord qu'elle est naturelle. Puis, quand il dit: "Ces considérations" (19), il montre que l'homme est par nature un animal politique. Enfin, quand il dit: "En outre, la cité" (21), il montre que des trois a une priorité de nature, soit, l'individu, la société domestique ou la société civile.

Pour démontrer son premier point, il invoque deux raisons dont la première est la suivante. La fin des choses naturelles est leur nature même. Or, la société civile est la fin des associations mentionnées auparavant et dont on a montré le caractère naturel. La société civile est donc naturelle.

Que leur nature même soit la fin des choses naturelles, il le prouve quand il dit: "puisque ce qu'est chaque chose" (18 bis). Nous désignons comme la nature d'une chose quelconque ce qui convient à cette chose lorsque sa génération est parfaite: ainsi, la nature de l'homme est ce que l'homme possède lorsque sa génération est parfaite:

et il en est de même pour le cheval et pour une maison, avec cette nuance toutefois que par la nature d'une maison, nous entendons sa forme. Or, la disposition qu'une chose possède lorsque sa génération est parfaite est la fin de toutes les choses qui sont antérieures à la génération de cette chose. Donc, ce qui est la fin des principes naturels, dont une chose quelconque est engendrée, est la nature de cette chose. Ainsi donc, puisque la société civile est engendrée à partir des associations mentionnées ci-dessus, lesquelles sont naturelles, la société civile sera elle-même naturelle.

33. Puis, quand il dit: "C'est pourquoi" (18), il invoque une seconde raison qui est la suivante. Ce qui est le plus parfait dans un ordre donné est la fin et la raison pour laquelle une chose est produite. Or, posséder ce qui est suffisant est le plus parfait, et a donc raison de fin. Et ainsi, puisque la société civile est l'association qui permet de jouir d'une vie suffisante par elle-même, elle est la fin des associations mentionnées auparavant. D'où il paraît que cette seconde raison est invoquée comme preuve de la mineure de la première raison invoquée ci-dessus (n. 32).

34. Puis, quand il dit: "Ces considérations" (19), il montre que l'homme est par nature un animal politique. Et il le déduit d'abord du fait que la société civile est naturelle; puis, il le prouve à partir de l'opération propre de l'homme, quand il dit: "Mais que l'homme" (20).

Son premier point se divise en deux parties: dans la première, il avance sa proposition; dans la seconde, il exclut un doute, quand il dit: "Et celui qui est sans cité" (19 bis).

Il conclut d'abord, à partir de ce qui a été dit, que la société civile fait partie des choses qui se font selon la nature. Et comme la société civile n'est pas autre chose qu'une association d'hommes, il s'ensuit que l'homme est par nature un animal politique.

35. Certains, toutefois, pourraient en douter, du fait que les choses qui sont conformes à la nature se retrouvent chez tous les hommes. Or, il se trouve que tous les hommes ne demeurent pas dans une cité. Et c'est afin d'éliminer ce doute qu'il poursuit en disant que certains hommes ne vivent pas dans une cité, à cause de la fortune, par exemple, soit parce qu'ils ont été expulsés de la cité, soit parce que la pauvreté les oblige à cultiver les champs ou à garder les animaux. Or, il est évident que cela n'est pas contraire à ce qui a été dit, à savoir, que l'homme est par nature un être politique: car, il arrive aussi aux autres choses naturelles, à cause de la fortune, de manquer à leur nature, par exemple, lorsque quelqu'un se fait amputer une main, ou perd un oeil. Mais s'il arrive qu'un homme ne soit pas politique par nature, ou bien c'est un homme méchant dont la condition est le résultat de la corruption de la nature humaine, ou bien c'est un être supérieur à l'homme, en ce sens qu'il possède une nature supérieure à celle des hommes en général, et qui fait qu'il puisse se suffire à lui-même sans la société des autres hommes, comme c'était le cas pour Jean-Baptiste et le bienheureux ermite Antoine.

Et il ajoute à l'appui les paroles d'Homère condamnant un homme qui n'était pas politique à cause de sa dépravation. Homère disait, en effet, de cet homme, qu'il n'appartenait à aucune tribu parce qu'il

ne pouvait être retenu par des liens d'amitié; qu'il était sans droit parce qu'il ne pouvait être soumis au joug de la loi; et qu'il était corrompu parce qu'il ne pouvait être soumis aux règles de la raison. Or, il est nécessaire que celui qui a une telle nature, étant querelleur et vivant sans aucun joug, soit en même temps belliqueux, de la même façon qu'on l'observe chez les oiseaux sauvages qui sont des rapaces.

36. Puis, quand il dit: "Mais que l'homme soit un animal politique" (20), il prouve, à partir de l'opération propre de l'homme, que ce dernier est un animal politique plus encore que l'abeille ou que tout autre animal grégaire. Ce qu'il fait de la façon suivante. Nous disons, en effet, que la nature ne fait rien en vain, car elle opère toujours en vue d'une fin déterminée. D'où il suit que si la nature donne à un être quelconque une chose qui de soi est ordonnée à une fin, cette fin appartient à cet être par nature. Nous voyons en effet que même si d'autres animaux ont la voix, seul l'homme parmi les animaux possède la parole. Car, même si certains animaux prononcent des paroles humaines, ils ne parlent pas vraiment parce qu'ils ne comprennent pas ce qu'ils disent, mais prononcent ces paroles par suite d'un certain entraînement.

Il existe en effet une différence entre la parole humaine et la simple voix. Car la voix est le signe des tristesses et des plaisirs, et par conséquent des autres passions comme la colère et la crainte, qui sont toutes ordonnées au plaisir et à la tristesse, comme il a été dit au second livre de l'Ethique.⁴ C'est pourquoi la voix est donnée

4. Aristote, Ethique à Nicomaque, II, c. 5, 1105 b 23.

aux autres animaux auxquels leur nature permet de sentir leurs joies et leurs tristesses; et ils se le manifestent les uns aux autres par certains sons naturels comme le rugissement pour le lion et l'abolement pour le chien, et au lieu desquels sons nous utilisons des interjections.

37. La parole humaine, par contre, signifie ce qui est utile et nuisible, et par conséquent il s'ensuit qu'elle signifie ce qui est juste et injuste. La justice et l'injustice consistent en effet en ceci que certaines personnes sont traitées avec égalité ou inégalité en ce qui a trait aux choses utiles et nuisibles. Et c'est pourquoi le langage est le propre de l'homme, car il lui est propre, par opposition aux autres animaux, de connaître le bien et le mal, le juste et l'injuste, et autres choses semblables qui peuvent être signifiées par le langage.

En conséquence, le langage est donné à l'homme par nature, et puisque le langage est ordonné à ce que les hommes puissent se communiquer les uns aux autres ce qui est utile et nuisible, ce qui est juste et injuste, et les autres choses de ce genre, il s'ensuit, du fait que la nature ne fait rien en vain, que les hommes communiquent naturellement entre eux sous ces divers rapports. Or, c'est cette sorte de communication qui fonde la société domestique et la cité. Par conséquent, l'homme est par nature un animal domestique et politique.

38. Puis, quand il dit: "En outre, la cité" (21), il montre, à partir de ce qui précède, que la société civile a une priorité de nature sur la société domestique et sur l'individu, pour la raison suivante. Il est nécessaire que le tout soit antérieur aux parties dans

l'ordre de la nature et de la perfection. Mais cela doit s'entendre du côté de la matière et non du côté de l'espèce, comme il a été montré au septième livre de la Métaphysique.⁵ Et il le montre de la façon suivante: si le tout de l'homme est détruit, il ne reste plus ni pied ni main si ce n'est de façon équivoque, de la même manière qu'une main de pierre peut être dite une main. Il en est ainsi parce qu'une partie de ce genre est détruite par la corruption du tout. Or, ce qui est corrompu ne conserve pas la raison spécifique par laquelle nous pouvons le définir. Il est donc évident que le mot ne possède plus la même signification et n'est plus attribué que de façon équivoque. Or, que la partie soit corrompue par la corruption du tout, il le montre par ceci que toute partie se définit par son opération et par le pouvoir qui la fait opérer. Ainsi, on définit le pied comme un membre organique ayant la puissance de marcher. Or, lorsqu'il ne possède plus cette opération et cette puissance, il n'est plus spécifiquement le même, et le mot pied s'emploie de façon équivoque. Et il en est de même pour les autres parties de ce genre, dénommées parties matérielles, et dans la définition desquelles le tout est inclus; par exemple, la définition du demi-cercle qui comprend le cercle. En effet, le demi-cercle est la moitié d'un cercle. Il n'en va pas de même cependant pour les parties de l'espèce, lesquelles sont comprises dans la définition du tout; par exemple, les lignes qui sont comprises dans la définition du triangle.

39. Il est donc évident que le tout a une priorité de nature sur les parties matérielles, bien que les parties soient antérieures dans l'ordre de la génération. Mais, les individus se rapportent à

5. Aristote, Métaphysique, VII, c. 10, 1035 b 3.

l'ensemble de la cité comme les parties de l'homme à l'homme lui-même. Car, de même que la main ou le pied ne peut exister sans l'homme, de même un individu ne peut se suffire à lui-même s'il est séparé de la cité.

Si donc, il arrive que quelqu'un soit incapable de participer à la société civile à cause de sa dépravation, celui-là est pire que l'homme et semblable à une bête. Si, par contre, quelqu'un ne manque de rien, et, se suffisant en quelque sorte à lui-même, ne fait pas partie de la société civile, celui-là est supérieur à l'homme et semblable à un dieu.

Il reste donc vrai, à partir de ce qui précède, que la société civile possède une antériorité de nature sur l'individu.

40. Puis, quand il dit: "Est certes un fait naturel" (22), il traite de l'institution de la société civile, et conclut de ce qui précède qu'il se trouve dans tout homme un désir naturel qui le porte à la communication civile tout comme aux vertus. Cependant, de la même façon que les vertus sont acquises par l'exercice de l'homme, ainsi qu'il est dit au second livre de l'*Ethique*⁶, les sociétés civiles sont aussi le résultat de l'activité humaine. L'homme qui le premier a institué une société civile a donc été la cause de très grands bienfaits pour l'humanité.

41. En effet, l'homme est le plus parfait des animaux si la vertu pour laquelle il a une inclination naturelle reçoit son perfectionne-

6. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, II, c. 1, 1103 a 14.

ment. Mais, s'il se trouve sans loi et sans justice, l'homme est le pire de tous les animaux. Ce qu'il prouve de la façon suivante. L'injustice est d'autant plus cruelle qu'elle dispose de plus d'armes, c'est-à-dire de plus d'instruments, pour faire le mal.

Or, la prudence et la vertu, qui de soi sont ordonnées au bien, appartiennent à l'homme par nature; mais lorsque l'homme est pervers, il use de ces choses comme de certaines armes pour faire le mal. Ainsi, par astuce, il élabore plusieurs manières d'effectuer des fraudes, et par abstinence, il se rend capable d'endurer la faim et la soif, afin de pouvoir persévérer dans les choses mauvaises; et il en est de même pour les autres vertus. C'est ainsi que l'homme sans vertu est le plus vicieux et le plus sauvage par la corruption de son appétit irascible, étant donné qu'il est cruel et sans affection; et par rapport à la corruption de son appétit concupiscible, il est le pire dans les dérèglements sexuels et dans la gourmandise.

Mais l'homme est amené à la pratique de la justice par l'ordre civil: c'est ce qui est manifesté par ce fait que, chez les Grecs, le même mot, à savoir "dikè", servait à désigner l'ordre de la communauté civile et le jugement rendu en justice. Il est ainsi manifeste que celui qui a institué la société civile a empêché les hommes d'aboutir à leur corruption la plus grande, et les a disposés à rechercher l'excellence sous le rapport de la justice et des vertus.

LIVRE I - DEUXIEME LECON

35

(Bekker 1253 b - 1254 a 17)

TRAITE DE POLITIQUE

IL ABORDE L'ETUDE DES ELEMENTS DE LA SOCIETE CIVILE.

I - IL MONTRE QUELLE EST LA DEMARCHE A FAIRE. (42).

A - Il montre ce qu'il faut d'abord déterminer (43).

1. Les parties de la société domestique.
2. Il les énumère (44):
 - a) les parties proprement dites (44-45);
 - b) les conditions nécessaires (46).

B - Il montre dans quel ordre il faut les étudier (47).

II - IL ABORDE SON EXPOSE: L'ASSOCIATION MAITRE-ESCLAVE (48).

A - Il énonce quelques opinions.

B - Il entreprend la recherche de la vérité (50):

1. Il détermine la nature de l'esclave:
 - a) Il montre que la propriété est une partie de la maison.
 - b) Il distingue instruments animés et instruments inanimés (51).
 - c) Il distingue instruments de production et instruments d'action (53).
 - d) Il montre dans quel rapport l'esclave se trouve par rapport au maître (54).
2. Il se résume en donnant la définition de l'esclave (55).

42. Après l'introduction dans laquelle il a montré la nature de la société civile et de ses parties, Aristote aborde ici son traité de science politique. Et en premier lieu, selon le mode pré-assigné, il détermine ce qui a trait aux premières parties de la société civile (23). En second lieu, il détermine les choses qui ont trait à la société civile elle-même, au deuxième livre qui commence par ces mots: "Mais puisque nous nous proposons" (115).

Son premier point se subdivise en deux parties. Dans la première il énonce son intention; dans la seconde il aborde son exposé lorsqu'il dit: "certains auteurs en effet" (27).

La première partie se subdivise elle-même en deux. Il déclare d'abord quelles sont les choses qu'il entend déterminer; puis, dans quel ordre, quand il dit: "Pour commencer" (27).

Au sujet des choses à déterminer, il dit qu'il faut d'abord énumérer celles qui ont trait à la maison; puis, il les énumère lorsqu'il ajoute: "Et une famille" (24).

43. Il dit d'abord que d'après ce qui précède les parties dont se compose la société civile sont manifestes; et afin de connaître le tout, il est nécessaire d'en connaître d'abord les parties comme il a été dit plus haut. Il est donc nécessaire que nous parlions d'abord de l'économie qui est l'administration ou la gestion de la maison, car toute société civile est composée de maisons comme de ses parties.

44. Quand il dit: "Et une famille" (24), il énumère les choses qui appartiennent à la maison. Premièrement les choses qui sont comme

les parties de la maison; deuxièmement, celles qui en sont comme les parties nécessaires, lorsqu'il ajoute: "Il y a aussi" (25).

Il dit donc d'abord que les parties d'une maison sont ce à partir de quoi elle est constituée. Or toute maison ou société familiale lorsqu'elle est parfaite comprend des hommes libres et des esclaves. Il dit aussi parfaite, car dans la famille du pauvre, le boeuf tient lieu d'esclave comme il a été dit auparavant.

Et parce que, de toutes les choses pouvant être considérées dans un tout, il faut commencer par les plus petites et les plus simples, afin que la doctrine soit plus facile, il faut donc dire que les parties les premières et les plus simples de la maison sont ces trois associations à savoir, celle du maître et de l'esclave, celle du mari et de la femme et celle du père et de l'enfant; cette dernière découlant de la seconde, il ne l'a pas mentionnée ci-dessus. C'est pourquoi il faut donc savoir en quoi consiste chacune de ces trois choses.

45. Il dit ensuite comment on désigne chacune de ces communications. L'association du maître et de l'esclave est appelée despotique ou dominative; celle du mari et de la femme, que nous appelons mariage, est dénommée conjugale bien qu'elle n'eût aucun nom spécial au temps d'Aristote; celle du père et du fils, n'avait pas de nom spécial non plus, mais il l'appelle paternelle.

46. Puis lorsqu'il dit: "Il y en a aussi" (25), il pose une quatrième chose qui est nécessaire à la maison. Et il dit qu'il y a une certaine partie de l'économie qu'on appelle pécuniaire, et qui, selon les uns, est toute l'économie, et selon les autres en est la partie la plus importante, car la gestion de la

maison consiste principalement dans l'acquisition et la conservation des richesses. Il faut donc considérer ce qu'est cette partie de l'économie par rapport à la maison.

47. Puis lorsqu'il dit: "Pour commencer" (26), il dit dans quel ordre il faut parler de ces choses. Et il déclare qu'il faut d'abord parler du maître et de l'esclave, car cette étude sera utile à deux points de vue. D'abord afin de connaître les choses qui sont opportunes en cette matière, à savoir pour l'exercice de l'autorité sur les esclaves; ensuite, dans l'intérêt de la science, pour déterminer si nous ne pourrions pas nous faire des idées plus exactes que celles des anciens sur le maître et l'esclave.

48. Puis lorsqu'il dit: "Certains auteurs" (27), il détermine les choses qu'il s'était proposées et il les divise en deux parties. Il détermine d'abord l'association maître-esclave; puis en second lieu, les deux autres associations mentionnées, lorsqu'il dit: "Il y a, avons-nous vu" (Leçon X) (101).

La première partie se divise également en deux. Dans la première il étudie l'association maître-esclave. Et parce que l'esclave est une certaine possession, dans la deuxième partie il détermine l'autre partie de l'économie qui concerne les richesses, lorsqu'il dit: "En ce qui concerne toute propriété" (Leçon VI) (61).

Au sujet du premier point il fait deux choses. Premièrement il rapporte l'opinion de certains au sujet du maître et de l'esclave. En second lieu il détermine ce qui est vrai à leur sujet lorsqu'il dit: "La propriété est une partie de la famille" (28).

49. En premier, il rappelle deux opinions. La première veut que le pouvoir despotique ou l'autorité du maître soit une certaine science par laquelle le maître sache commander à l'esclave; et que cette science soit identique à l'économie domestique par laquelle quelqu'un sait gérer une famille, et au pouvoir politique ou royal par lequel quelqu'un sait gouverner la cité, comme il a été dit au proemium.

La seconde opinion est celle de ceux qui pensent que le pouvoir du maître sur l'esclave est contre nature, et que c'est seulement à cause de la loi que certains sont esclaves et d'autres libres, mais qu'il n'y a aucune différence entre eux selon la nature. Ils en déduisent donc qu'il est injuste que certains soient esclaves. C'est en effet par une certaine violence que quelques-uns en auraient réduit d'autres à être leurs esclaves.

50. Puis, lorsqu'il dit: "La propriété..." (28), il détermine la vérité au sujet du maître et de l'esclave. Et en premier il donne la raison de l'esclavage. En second lieu, il examine les opinions susdites lorsqu'il dit: "Mais est-ce qu'il existe des hommes..." (30).

En ce qui concerne la raison de l'esclavage, il fait deux choses. Il pose d'abord ce qui est nécessaire à la connaissance de la raison de l'esclavage. En second lieu, il conclut à partir de ce qui vient d'être dit en donnant la définition de l'esclave, lorsqu'il dit: "Ces considérations..." (29).

51. En ce qui concerne les connaissances pré-requises, il pose quatre choses. Premièrement, que la propriété est une certaine partie de la famille, et que l'art d'acquérir est une certaine partie de l'éco-

nomie domestique. Et il en est ainsi parce qu'il est impossible de bien vivre au sein de la famille sans les choses qui sont nécessaires à la vie et qui sont acquises par la propriété: et il le montre par une comparaison aux choses de l'art. Nous voyons en effet que dans tout art, il est nécessaire de posséder les instruments adaptés à l'oeuvre qui doit être faite; ainsi, le forgeron doit nécessairement posséder un marteau s'il veut faire des couteaux. De la même façon, le chef de famille doit nécessairement posséder certaines choses qui sont comme des instruments en vue de l'oeuvre propre à accomplir.

52. Deuxièmement, lorsqu'il dit: "Et les instruments dont il dispose..." (28), il divise d'une première façon les sortes d'instruments, en disant que parmi les instruments, certains sont animés, d'autres inanimés. Ainsi, pour le pilote du navire le gouvernail est un instrument inanimé, tandis que le timonier est un instrument animé; le timonier étant celui qui se tient à la partie avant du bateau, qu'on appelle proue, et qui obéit au pilote. Dans les arts en effet, celui qui apporte son aide entre dans le genre instrument; car, de même que l'instrument est ce qui est mû par l'artisan, de même l'instrument est également ce qui répond à l'ordre de celui qui commande.

De même donc que dans les arts on rencontre deux sortes d'instruments, ainsi la famille comprend des instruments inanimés qui sont les biens possédés, comme les lits et les vêtements, qui sont des instruments au service de la vie humaine; et l'ensemble de ces instruments constitue les biens de la famille. Or puisque l'esclave est une certaine possession animée, il s'ensuit qu'il est un instrument animé au

service de la vie domestique. Est un semblable instrument animé celui qui sert dans l'artisanat; et l'esclave est un instrument au service de la famille, car il utilise lui-même les autres instruments et les meut. Et c'est pour cela que nous avons besoin de serviteurs et d'esclaves.

En effet, les chefs d'artisans, qu'on appelle architectes, n'auraient pas besoin de serviteurs, ni les chefs de famille n'auraient besoin d'esclaves, si chaque instrument inanimé pouvait, connaissant et suivant l'ordre du maître exécuter son oeuvre propre; par exemple, si les navettes tissaient d'elles-mêmes, et les plectres pinçaient tout seuls la cithare, comme il est dit des statues que fit Dédale, qui se déplaçaient seules à cause de leur nature en vif-argent. De même un poète raconte que dans un certain temple de Vulcain, qui était appelé le dieu du feu, les trépieds étaient ainsi faits que, soit par artifice humain soit par art de la nécromantie, par eux-mêmes, et comme spontanément, on les voyait se rendre à l'assemblée des dieux et se glisser sous eux, comme s'ils se disputaient l'honneur de servir au ministère du temple.

53. Troisièmement, lorsqu'il dit: "Quoiqu'il en soit..." (28²), il pose une seconde division des instruments. En effet, les instruments de l'art sont dits instruments de production; mais les propriétés, qui sont les instruments de la famille sont des instruments d'action. Et il démontre cette division à l'aide de deux raisons.

La première, c'est qu'on appelle instruments de production les choses dont on tire une autre chose en plus de leur propre usage. Et c'est ce que nous voyons dans les instruments mêmes de l'art; c'est

ainsi que de la navette dont se servent les tisserands, on obtient autre chose en plus de son propre usage, c'est-à-dire, du tissu. Mais, des propriétés qui sont les instruments de la famille, on n'obtient rien d'autre en plus de leur simple usage; ainsi, du vêtement et du lit on ne tire rien de plus que leur propre usage. Par conséquent, ces instruments ne sont pas des instruments de production comme les instruments de l'art.

Il expose la seconde raison lorsqu'il dit: "De plus, comme la production..." (28³). Cette raison est la suivante. Les divers instruments se rapportent à des choses différentes. Mais l'action et la production diffèrent spécifiquement: car la production est une action par laquelle une chose est produite dans la matière extérieure, comme couper et brûler; l'action au contraire est une opération qui demeure dans celui qui opère, et qui se rapporte à la vie de l'opérant, comme il est dit au neuvième livre de la Métaphysique¹. Cependant, ces deux sortes d'opérations ont besoin d'instruments. Par conséquent, les instruments qui se rapportent à chacune diffèrent spécifiquement. Or la vie, c'est-à-dire la communauté domestique, n'est pas une production: par conséquent, l'esclave est un serviteur et un instrument par rapport aux choses qui concernent l'action, mais non par rapport aux choses qui concernent la production.

54. Quatrièmement, lorsqu'il dit: "Ajoutons que le terme" (28⁴) il montre quel est le rapport entre le maître et l'esclave: et il dit que le rapport entre la propriété et le possesseur est le même qu'entre

1. Aristote, Métaphysique, IX, 1046 b 1-5.

la partie et le tout, en ce sens que la partie n'est pas seulement dite partie du tout mais est dite appartenir au tout, comme nous disons de la main que c'est une main d'homme et non seulement que c'est une partie de l'homme. Semblablement, la propriété, comme le vêtement, n'est pas seulement dite possession de l'homme; mais on dit qu'elle appartient entièrement à cet homme. Or puisque l'esclave est une certaine possession, il n'est pas seulement l'esclave du maître mais lui appartient entièrement. Le maître cependant n'est pas simplement en vue de l'esclave, il n'en est que le maître.

55. Puis, lorsqu'il dit: "Ces considérations" (29), il conclut de ce qui précède la définition de l'esclave: et il dit que sont manifestes, d'après ce qui a été dit, la nature de l'esclave et la puissance qui constitue sa fonction: car la puissance se réfère à l'action tandis que la fonction est l'action qui est conforme à la nature de quelqu'un. Puisque, en effet, l'esclave est tel qu'il appartient à quelqu'un d'autre, comme il a été dit, tout homme qui ne s'appartient pas naturellement mais qui appartient à un autre, celui-là est esclave par nature. Et celui-là ne s'appartient pas naturellement, mais appartient à un autre, qui ne peut être dirigé si ce n'est par un autre. Inversement, quiconque est la chose ou l'esclave d'un autre appartient à cet autre. La nature, en effet, de la possession d'une chose consiste dans le fait qu'elle soit un instrument d'action et séparé. On peut donc conclure à la définition suivante de l'esclave: l'esclave est un instrument animé d'action, et séparé, existant pour un autre, mais étant un homme.

Dans cette définition, il pose le terme instrument comme genre,

auquel s'ajoutent cinq différences. En ajoutant le terme "animé", il le distingue des instruments inanimés; en ajoutant le terme "d'action", il le distingue du serviteur de l'artisan qui est un instrument animé de production; en ajoutant l'expression "existant pour un autre", il le distingue de l'affranchi qui bien que serviteur dans la maison le fait non comme une chose possédée mais librement ou pour quelque argent. En ajoutant encore le terme "séparé", il le distingue de la partie qui n'existe pas séparée du tout, par exemple, une main. En ajoutant enfin le terme "existant en tant qu'homme", il le distingue des brutes qui sont des choses possédées mais séparées.

LIVRE I - TROISIÈME LEÇON

45

(Bekker 1254 a 17 - 1255 a 2)

IL SE DEMANDE SI L'ESCLAVAGE EST NATUREL. (56).

I - IL SOULEVE UN DOUTE A CE SUJET (57).

II - IL EXAMINE SON DOUTE (58):

A - Il montre selon quel mode il faut aborder cette question;

B - Il entreprend sa discussion:

1. Par un énoncé de fait (59);
2. Par un argument de raison: (60)
 - a) Il énonce son argument.
 - b) Il apporte quatre preuves tirées
 - i) des choses inanimées (62);
 - ii) des parties de l'homme (63);
 - iii) de la différence entre l'homme et les animaux (65)
 - iv) de la différence des sexes (66).
3. Il montre quels sont, selon la nature, ceux qui commandent et ceux qui obéissent (68).
 - a) Du point de vue de l'âme:
 - i) qui ils sont;
 - ii) en quoi l'esclave diffère de la brute (69).
 - b) Du point de vue du corps (70):
 - i) ce que produit la nature (71).
 - ii) énoncé de la preuve (72).
 - iii) difficulté de juger des vertus de l'âme (73).
 - c) Conclusion.

56. Après avoir montré la nature et la fonction de l'esclave, le Philosophe examine ici les opinions qu'il avait rapportées plus haut. Et il se demande en premier si l'esclavage est naturel. En second lieu, il se demande si le pouvoir du maître est le même que le pouvoir politique, lorsqu'il dit: "Il résulte clairement" (54) (Leçon V).

En ce qui concerne la première question il fait trois choses. Il soulève d'abord un doute. En second lieu il montre en quel sens on peut répondre affirmativement, lorsqu'il dit: "La réponse n'est pas difficile" (31). En troisième lieu, il montre que même l'autre aspect de ce doute ne va pas sans fondement, lorsqu'il dit: "D'un autre côté" (43) (Leçon IV).

57. Il dit donc en premier, qu'après ce qui a été dit, il faut se demander si l'esclavage est naturel ou non: ou encore, s'il y a quelqu'être pour lequel il soit préférable et juste d'être esclave, ou si au contraire il n'en est rien et si l'esclavage est toujours contre nature. Ce qui se ramène aux deux premières questions. Si en effet toute servitude est contre nature, il s'ensuit que personne n'est esclave par nature et qu'il ne serait ni juste ni convenable que quelqu'un soit esclave: en effet, ce qui est contre nature n'est ni digne ni juste.

58. Puis, lorsqu'il dit: "La réponse n'est pas difficile" (31), il tranche la question en montrant deux choses: d'abord que certains hommes sont esclaves par nature, puis, qu'il est préférable et utile à certains d'obéir.

Et à ce sujet il fait deux choses. Il rappelle d'abord le mode selon lequel il faut montrer ces choses: en disant qu'il n'est pas

difficile de saisir la vérité à ce sujet par le raisonnement, et qu'on peut de plus confirmer cette vérité par ce qui se produit dans les faits.

Puis lorsqu'il dit: "L'autorité et la subordination" (31), il montre sa proposition selon les deux façons indiquées plus haut. D'abord en examinant les faits; puis, par un argument de raison, lorsqu'il dit: "Car dans toutes les choses" (32).

59. En ce qui concerne les faits, il pose quatre choses. Premièrement, que l'autorité et la subordination sont non seulement au nombre des choses qui se produisent par la nécessité ou la violence, mais sont également au nombre des choses qui concourent au salut de l'homme: et ceci se rapporte à la deuxième question. En effet, ce qui est utile à quelqu'un paraît préférable et juste pour lui.

Deuxièmement, c'est dès la naissance que nous voyons certaines distinctions se faire chez les hommes: de sorte que certains sont aptes à être dirigés tandis que d'autres sont aptes à commander: et ceci se rapporte à la première question. En effet, ce qui est en quelqu'un dès l'instant de sa naissance semble être naturel.

Troisièmement, il existe de nombreuses espèces d'êtres qui commandent et d'êtres qui sont commandés: autre en effet est l'autorité de l'homme sur la femme, du maître sur l'esclave et du roi sur ses sujets. Et cela se rapporte à la même question: car les choses qui se trouvent dans les êtres du fait de leurs natures diffèrent par le fait même de la diversité de ces êtres.

Quatrièmement, l'autorité la plus parfaite est toujours celle

qui s'exerce sur des sujets plus parfaits: ainsi, l'autorité de celui qui commande à des hommes est plus parfaite que celle de celui qui commande à des bêtes: et il le prouve de la façon suivante. Toute relation d'autorité à sujet est ordonnée à une certaine oeuvre, car celui qui est sujet obéit par rapport à une certaine oeuvre. Mais l'oeuvre qui est faite par des êtres plus parfaits est meilleure: l'autorité ainsi exercée est donc plus parfaite. Et cette quatrième remarque se rapporte encore à la première question: car les choses qui se trouvent naturellement dans les êtres sont d'autant plus parfaites qu'elles se trouvent dans des sujets plus parfaits.

60. Puis, quand il dit: "Car dans toutes les choses" (32), il montre sa proposition par un raisonnement. Et en premier il donne une raison pour montrer que ceux-là sont naturellement esclaves pour qui il est utile d'obéir. En second lieu, il montre qui sont ces personnes, quand il dit: "Par suite, quand des hommes diffèrent" (38).

Il énonce donc en premier le raisonnement suivant. Dans toutes les choses qui sont constituées de plusieurs parties, il se trouve naturellement une partie qui commande et une partie qui obéit; et cela est convenable. Or, la multitude des hommes est constituée de plusieurs parties: par conséquent, il est naturel et utile qu'une partie commande et qu'une autre partie soit commandée.

La mineure de ce raisonnement a été rendue manifeste par ce qui précède: on a en effet montré précédemment que l'homme est naturellement un animal politique; il est donc naturel qu'un grand nombre de personnes forme une multitude.

61. Puis, ces choses étant admises, il prouve la majeure; et son raisonnement comprend alors trois choses. Il expose d'abord sa proposition (32). Puis, il la prouve quand il dit: "Et cette distinction" (33). Enfin, il tire la conclusion quand il dit: "C'est nécessairement la même règle" (37).

Il dit donc en premier que, quelles que soient les choses formées de plusieurs parties et où ces parties forment un certain tout, que ces parties soient intimement agencées comme dans le cas des membres du corps qui sont unis pour former un tout, ou que ces parties soient discontinues comme les nombreux soldats qui forment une armée, dans tous ces cas se manifeste la dualité de ce qui commande et de ce qui est commandé: et cela est naturel et utile comme plusieurs exemples le montrent avec évidence.

62. Puis, quand il dit: "Et cette distinction" (33), il prouve sa proposition de quatre façons. D'abord en ce qui concerne les êtres inanimés (33). Puis en ce qui concerne les parties de l'homme, quand il dit: "Pour nous en tenir à l'être vivant" (34). En troisième lieu en ce qui concerne le genre animal, quand il dit: "Envisage-t-on à leur tour" (35). Finalement en ce qui concerne les sexes, quand il dit: "En outre, dans les rapports du mâle" (36).

Il dit donc en premier que la vérité de la proposition sus-dite se manifeste dans les choses inanimées: non que cela leur soit propre, mais du fait que cela est commun à toute nature: car même dans les choses qui ne participent pas à la vie, on rencontre une sorte d'autorité, c'est-à-dire, une harmonie. Ce qu'il dit peut s'entendre de deux façons.

Premièrement, de l'harmonie des sons; car il arrive toujours que quand des sons sont formés ensemble, un certain ton prédomine, d'après lequel on distingue l'harmonie. Deuxièmement, cela peut aussi s'entendre de l'harmonie des éléments dans un corps mixte, où il se trouve toujours un élément prédominant. Mais il délaisse ces considérations parce qu'elles sont extrinsèques au sujet.

63. Puis, quand il dit: "Pour nous en tenir à l'être vivant" (34), il montre ce qu'il a dit par rapport aux parties de l'homme; et il dit que l'animal est d'abord composé d'un corps et d'une âme. Cette composition est dite première, non dans l'ordre de la génération, mais selon ce qui est supérieur, car elle se rapporte aux parties les plus importantes: de ces deux parties, l'une est naturellement celle qui commande, à savoir, l'âme, l'autre celle qui obéit, à savoir, le corps.

Quelqu'un pourrait cependant prétendre que cela n'est pas naturel puisqu'on ne le trouve pas dans tous les cas. C'est pour répondre à cette objection qu'il ajoute que pour juger de ce qui est naturel, il faut considérer les choses qui sont conformes à la nature, et non celles qui se produisent par corruption, car celles-ci manquent à la nature. Et c'est pourquoi afin de trouver quelle est la partie de l'homme qui exerce naturellement le commandement, il faut considérer un homme se trouvant bien disposé selon l'âme et selon le corps, et chez qui il est manifeste que l'âme commande au corps. Mais chez les gens vicieux et mal disposés, c'est la plupart du temps le corps qui commande à l'âme, car ils préfèrent le bien du corps au bien de l'âme; et il en est ainsi parce qu'ils sont mal disposés, mais c'est contre nature.

64. Il montre ensuite conséquemment que l'autorité qui s'exerce sur les parties animales comporte une certaine ressemblance aux autorités extrinsèques. Nous pouvons en effet, chez l'animal qu'est l'homme, considérer deux sortes d'autorité par rapport aux parties: la première est despotique, comme celle du maître qui exerce l'autorité sur ses esclaves; la seconde est politique, comme celle du chef politique qui exerce l'autorité sur des hommes libres. Il se trouve en effet que parmi les parties de l'homme, l'âme commande au corps; mais ce pouvoir est despotique, puisque la partie qui obéit ne peut en aucune façon résister à celle qui commande, du fait qu'elle existe simplement en vue de la partie qui commande, comme on l'a déjà vu; c'est ce que nous pouvons voir dans les membres du corps, par exemple les mains et les pieds, qui aussitôt et sans résistance répondent au commandement de l'âme et se mettent à l'oeuvre. On constate également que l'intelligence ou la raison commande à l'appétit, mais selon le mode politique ou royal qui s'applique aux hommes libres, lesquels peuvent parfois résister au commandement: semblablement, l'appétit résiste parfois à la raison.

Et la cause de cette diversité d'autorité sur les parties de l'homme est que le corps ne peut se mouvoir si ce n'est par l'âme et qu'il lui est par conséquent totalement soumis; tandis que l'appétit peut être mû non seulement par la raison, mais également par les sens: et c'est pourquoi il n'est pas totalement soumis à la raison. Il est toutefois évident que dans les deux cas sus-dits la soumission est utile et conforme à la nature. Il est en effet utile et naturel au corps qu'il soit soumis à l'âme: et de la même façon, il est naturel et utile

à la partie passible, c'est-à-dire à l'appétit qui est le sujet des passions, d'être dirigée par l'intelligence ou la raison: et dans les deux cas, il serait nuisible que ce qui doit être soumis se comporte en égal ou en contraire par rapport à ce qui doit commander: le corps en effet se corromprait s'il n'était soumis à l'âme, et l'appétit serait désordonné s'il n'était soumis à la raison.

65. Puis, quand il dit: "Envisage-t-on à leur tour" (35), il prouve la même chose en ce qui concerne le genre animal, en disant que la même relation se retrouve entre l'homme et les autres animaux, parce qu'il est naturel et utile que les autres animaux soient dominés par l'homme. Nous voyons en effet que les animaux domestiques qui sont soumis à l'homme sont plus parfaits selon la nature que les animaux sauvages, parce qu'ils participent en quelque façon à l'exercice de la raison. Il est donc utile à tous les animaux d'être soumis à l'homme, car dans un grand nombre de cas ils assurent ainsi leur propre conservation, ce qu'ils n'auraient pu faire seuls. Et cela est manifeste par la nourriture abondante et le soin de leur santé que l'homme leur procure.

66. Puis, lorsqu'il dit: "En outre, dans les rapports" (36), il prouve la même chose par la différence des sexes: et il dit que le même rapport se retrouve entre le mâle et la femelle; le mâle étant par nature supérieur et la femelle inférieure, le premier étant l'élément dominateur et la seconde l'élément subordonné. Il faut cependant remarquer que les deux premiers exemples portent sur un tout intégral, et les deux autres, sur un tout universel qui est le genre ou l'espèce; il

est ainsi évident que, dans les deux cas, la proposition sus-dite s'applique.

67. Puis, quand il dit: "C'est nécessairement" (37), il apporte sa conclusion, à savoir que le même rapport se trouve tant entre les hommes qu'entre les choses sus-dites: à savoir, qu'il est naturel et utile à quelques-uns de commander et à d'autres d'être soumis.

68. Puis, quand il dit: "Par suite, quand les hommes diffèrent" (38), il montre quels sont ceux qui naturellement commandent et obéissent. D'abord en ce qui concerne l'âme (38). En second, en ce qui concerne le corps, lorsqu'il dit: "La nature tend" (40).

Il traite son premier point en deux temps. Premièrement, il montre quels sont, du point de vue de l'âme, ceux qui commandent et obéissent naturellement (38). Deuxièmement, il établit une comparaison entre les hommes qui sont esclaves par nature, et les brutes qui obéissent aussi conformément à la nature, quand il dit: "Et qui a la raison en partage" (39).

Il dit donc en premier (38) que, puisque l'âme commande naturellement au corps et l'homme aux animaux, chaque fois que des hommes diffèrent entre eux autant que l'âme diffère du corps et l'homme des animaux, à cause de l'excellence de la raison chez certains et de sa faiblesse chez d'autres, les premiers sont naturellement les maîtres des autres, comme le dit Salomon: "L'insensé sera l'esclave de l'homme sage"¹.

1. Livre des Proverbes, XI, 29.

C'est là la condition de ceux à qui d'autres se rapportent, comme l'homme se rapporte aux animaux et l'âme se rapporte au corps; et ce sont ceux dont l'oeuvre principale est de se servir du corps et pour qui il est préférable d'être ordonnés aux autres. Ils sont en effet capables d'exécuter des travaux corporels, mais non de se livrer aux oeuvres de l'intelligence. Ceux-là sont donc esclaves par nature pour qui il est préférable d'être dirigés par des gens sages; ou encore, il est convenable de croire aux raisons apportées plus haut parce que c'est ainsi que les hommes diffèrent dans l'usage de la raison. Que ces gens-là soient esclaves par nature est encore évident par le fait qu'est esclave par nature celui qui a une aptitude naturelle à appartenir à un autre, en ce sens qu'il ne peut être dirigé par sa propre raison, par laquelle un homme est son propre maître, mais seulement par la raison d'un autre, ce qui est le fait de celui qui naturellement est ordonné à un autre et qui est comme un esclave.

69. Puis, lorsqu'il dit: "Et qui a la raison en partage" (39), il montre comment l'homme qui est esclave par nature ressemble à la brute et en diffère. Et il dit que celui qui est esclave par nature participe à la raison seulement dans la mesure où il peut recevoir la connaissance de la raison comme celui qui a été instruit; mais non en ce sens qu'il peut acquérir la connaissance de la raison par lui-même. Par contre, les autres animaux qui sont au service de l'homme ne peuvent même pas participer à cette connaissance de la raison: ils ne sont incités à servir que par crainte ou par affection, selon qu'ils se rappellent les bonnes ou mauvaises choses que l'homme peut leur apporter.

Il y a donc une différence quant à la manière d'obéir dans les deux cas: l'esclave sert naturellement par la raison; tandis que l'animal obéit passivement à ses impressions, selon la crainte ou l'affection acquise par la mémoire des choses bonnes ou mauvaises que l'homme lui apporte.

Cependant, l'opportunité, c'est-à-dire, l'utilité que chacun procure par l'obéissance diffère peu: tous les deux en effet, l'esclave et l'animal domestique, nous apportent de l'aide dans les choses nécessaires au corps. En effet, celui qui est esclave par nature, ne possédant pas un parfait usage de la raison, ne peut nous aider par ses conseils ou dans l'exécution d'une oeuvre de raison. Cependant, l'esclave peut rendre de plus grands services que l'animal dans les choses qui se rapportent au corps, parce qu'il participe à la raison.

70. Puis, quand il dit: "La nature tend" (40), il montre quels sont ceux qui sont esclaves du point de vue du corps. Il énonce d'abord ce qu'il se propose de prouver (40). Puis, il apporte sa preuve quand il dit: "Une chose, du moins, est claire" (41).

Il dit donc en premier que la nature veut, c'est-à-dire, possède une certaine inclination ou tendance à produire une différence entre le corps des hommes libres et celui des esclaves, de manière à ce que les corps des esclaves soient forts pour exécuter les travaux nécessaires qui leur incombent, comme creuser dans les champs ou exécuter d'autres travaux semblables. Cependant, les corps des hommes libres doivent avoir une station droite qui les rend impropres aux besognes serviles et qu'exige une complexion délicate. Par contre, ils doivent être

utilement adaptés à la vie de citoyen qui est celle des hommes libres.

Celui qui a un corps bien adapté à la vie civile possède une aptitude qui se partage elle-même entre les occupations de la guerre et celles de la paix; afin qu'en temps de guerre il puisse bien combattre et s'acquitter des autres tâches militaires, et qu'en temps de paix il puisse s'acquitter de ses autres devoirs civils.

Mais, quoique la nature ait une inclination naturelle à produire la différence sus-dite dans le corps des hommes, il lui arrive parfois de se tromper; car, comme dans toutes les choses qui sont soumises à la génération et à la corruption, la nature produit son effet dans la majorité des cas, mais manque parfois son but dans un petit nombre de cas. Quand donc la nature manque son but à ce sujet, il se produit souvent le contraire de ce qui a été dit, c'est-à-dire, que ceux qui ont des âmes d'hommes libres ont des corps d'esclaves, ou le contraire.

71. Il faut cependant remarquer que le Philosophe déduit cette conclusion de prémisses portant sur les dispositions de l'âme. Car, puisque le corps est naturellement ordonné à l'âme, la nature tend à former un corps qui soit bien adapté à l'âme; par conséquent, elle tend à donner un corps d'homme libre à ceux qui ont une âme d'homme libre, et semblablement à propos des esclaves. Et ces choses sont toujours en accord en ce qui concerne les dispositions intérieures: en effet, quelqu'un ne peut pas avoir une âme bien disposée si les organes de l'imagination ou les autres organes naturels et sensibles sont mal proportionnés. Cependant, il peut se produire une disconvenance en ce qui concerne la forme, la quantité et les autres dispositions extérieures,

comme on l'a déjà dit.

72. Puis, lorsqu'il dit: "Une chose du moins est claire" (41), il prouve ce qu'il a dit; d'abord par rapport au corps (41), et en second lieu par rapport à l'âme, quand il dit: "Et si cela est vrai du corps" (42).

Il dit donc en premier, que le fait que la nature ait tendance à produire des corps différents pour les esclaves et les hommes libres se manifeste par ce qui suit: s'il existe une telle différence entre certains, seulement en ce qui a trait au corps, qu'ils paraissent être de beaucoup supérieurs aux autres comme s'ils étaient l'image de quelque dieu, et que nous ayons l'habitude de dire quand nous voyons certaines personnes aux formes élégantes qu'elles ressemblent à des anges; alors, nous dirions tous que ceux qui sont tellement éloignés de la beauté des formes du corps méritent de servir ceux qui leur sont supérieurs à ce point de vue; comme on a dit que "La race des Priams était digne de commander". Or, puisque cela est manifeste pour les grandes différences, c'est ce qu'il faut comprendre des intentions de la nature; autrement, il n'y aurait pas de telles différences.

73. Puis, lorsqu'il dit: "Et si cela est vrai du corps" (42), il prouve la même chose par rapport à l'âme. Et il dit que si cela est vrai du corps que ceux qui sont déficients méritent de servir les meilleurs, à plus forte raison le dira-t-on de l'âme puisque l'âme est plus noble que le corps. Cependant, la plus grande beauté de l'âme ne peut pas être jugée aussi facilement que celle du corps; c'est pourquoi on juge beaucoup plus communément que certains sont dignes de commander à

cause des qualités du corps qu'à cause de celles de l'âme.

74. Il déduit en dernier, à la manière d'un épilogue, les deux conclusions recherchées dans ce chapitre: à savoir, que certains sont esclaves par nature et d'autres, libres par nature; et qu'il est utile à ceux qui sont esclaves par nature de servir, et il est juste qu'ils servent.

LIVRE I - QUATRIÈME LEÇON

59

(Bekker 1255 a 3 - 1255 b 15)

- I - IL SE DEMANDE EN QUEL SENS L'ESCLAVAGE EST DIT CONTRE NATURE ET INJUSTE (75).
- II - IL ÉNONCE UN DOUTE AU SUJET DE L'ESCLAVAGE LEGAL (76).
 - A - Il énonce diverses opinions à ce sujet (76).
 - B - Il donne la raison de cette diversité d'opinions.
 - 1. Il énonce une chose manifeste (77).
 - 2. Il montre ce qui reste en cause: à savoir, s'il est juste de commander à cause d'une supériorité dans n'importe quel genre de vertu? (78).
 - C - Il apporte sa solution (79):
 - 1. Il montre quand il est juste de servir (79).
 - a) Il énonce sa solution (80).
 - b) Il l'explique:
 - i) à l'aide de deux raisons (81);
 - ii) à l'aide de ce qui se dit communément:
 - 1^o de l'esclavage (82-82);
 - 2^o de la condition de l'homme libre (84-87).
 - 2. Il montre comment le fait de servir est utile (88).

75. Après avoir montré que certains sont esclaves par nature et qu'il est utile et juste qu'ils obéissent, le Philosophe montre ici que ceux qui soutiennent l'opinion contraire ont partiellement raison.

Et à ce sujet il fait deux choses.

Il montre d'abord le mode de servitude à partir duquel certains prétendent que l'esclavage n'est ni juste ni naturel (43). Puis, il soulève à ce sujet un certain doute qu'il résout, lorsqu'il dit: "Or c'est là une conception du droit" (44).

Il dit donc en premier (43) qu'il n'est pas difficile de voir que ceux qui soutiennent l'opinion contraire à celle qui vient d'être exposée, en disant qu'aucun esclavage n'est naturel ni juste, disent vrai d'une certaine façon. En effet, les termes être esclave et esclave peuvent être pris en deux sens. Le premier sens se rapporte à l'aptitude naturelle dont on a parlé ci-dessus. Le second sens se rapporte à la condition de celui qui est esclave par suite d'une loi humaine positive. Il existe en effet une certaine loi qui promulgue que ceux qui ont été vaincus à la guerre deviennent les esclaves de ceux qui les ont vaincus; et cette loi existe chez presque toutes les nations, de sorte qu'elle fait partie du droit des gens.

76. Puis, quand il dit: "Or, c'est là une conception" (44), il soulève un doute au sujet de cet esclavage selon la loi. Et à ce propos il fait trois choses. Il expose d'abord les diverses opinions (44). En second lieu, il donne les causes de cette diversité d'opinions lorsqu'il dit: "Et la cause de ce débat" (45). En troisième lieu il résout son doute, quand il dit: "Mais certains autres" (47).

Il dit donc en premier qu'un grand nombre de ceux qui s'occupent de lois ont écrit que le droit de cette loi appartient au nombre des choses iniques. Et il donne en exemple un homme qu'il qualifie d'orateur et qui considérerait comme monstrueux que quelqu'un soit soumis à la violence et réduit en esclavage par celui qui peut employer la violence et qui ne possède d'autre supériorité que celle de la force brutale. Certains considèrent donc que l'esclavage est injuste; tandis que d'autres pensent d'une autre façon. Et cette diversité d'opinions se retrouve non seulement chez le peuple mais aussi chez les gens cultivés.

77. Puis, quand il dit: "Et la cause de ce débat" (44), il donne la cause de cette diversité d'opinions. Il pose d'abord quelque chose de manifeste (45) puis, il pose une chose au sujet de laquelle subsiste un doute, quand il dit: "Et que le débat" (46).

Il dit donc en premier (45) que la cause du doute soulevé ci-dessus et qui est à l'origine de la diversité d'opinions chez les gens cultivés, provient du fait que la vertu qui existe d'une certaine façon, soit par la sagesse, soit par la constance, soit par la force corporelle ou autrement, lorsqu'elle remporte un certain succès, c'est-à-dire lorsque rien d'adverse ne lui survient par infortune, peut davantage compatir que causer la violence: et il est ainsi manifeste que celui qui est vainqueur possède toujours une certaine supériorité sous le rapport d'un certain bien, à moins qu'il n'en arrive autrement par infortune. Il découle donc de ceci que la force n'est jamais dépourvue de vertu chez celui qui utilise la force; et cela est évident par soi.

78. Puis, quand il dit: "Et que le débat" (46), il montre en

quoi le doute subsiste: Et il dit que le doute consiste simplement à savoir s'il est juste que certains doivent commander à cause de l'excellence de n'importe quelle vertu, lorsqu'ils sont les plus forts. Et il existe encore à ce sujet diverses opinions.

Les uns pensent en effet que la justice de cette loi réside dans son intention de favoriser une bonne disposition, c'est-à-dire qu'elle fut introduite en faveur des vainqueurs afin que les hommes soient incités à mieux combattre.

D'autres pensent par contre qu'il y a quelque chose de juste dans le fait que l'autorité soit exercée par celui qui apparaît le meilleur parce qu'il est le vainqueur, comme le dit Salomon: "La main vigilante commandera, et la main indolente sera tributaire"¹. Et certains pensent de cette façon parce que, si on retranche le juste milieu dans ce genre d'opérations, il semble au premier abord que les raisons pour lesquelles on prétend que celui qui est le plus vertueux à cause de ses victoires doive commander, perdent toute valeur persuasive et toute probabilité, mais représentent l'opinion de la plupart des hommes.

79. Puis, quand il dit: "Mais certains autres" (47), il résout son doute. Et il montre d'abord quand il est juste de servir (47). Et en second lieu, comment cela est utile, quand il dit: "On voit ainsi que le débat" (53).

Au sujet de son premier point il fait deux choses. Il expose d'abord sa solution (47). Puis, il la manifeste, quand il dit: "En

1. Livre des Proverbes, XII, 24.

effet, il peut" (48).

Il dit donc en premier (47) qu'afin de déterminer complètement et totalement la vérité au sujet de ce doute, on doit dire que certains, considérant une certaine sorte de juste, c'est-à-dire le juste relatif pouvant se rencontrer dans les choses humaines, et qui nous est transmis par la loi, croient que l'esclavage qui provient de la guerre est juste: ils ne disent pas en effet que cela est absolument ou simplement juste. Il approuve donc la seconde opinion, et l'expose en montrant qu'on n'y parlait pas du juste de façon absolue, mais du juste relatif, tel qu'il se trouve dans les lois humaines.

On appelle en effet juste d'une façon absolue ce qui est conforme à la nature d'une chose: et juste de façon relative ce qui se rapporte à l'utilité humaine recherchée par la loi, car c'est pour l'utilité des hommes que les lois sont édictées.

Par conséquent, puisqu'il n'est pas juste selon la nature que quiconque vaincu par ses ennemis soit réduit en esclavage, bien qu'il arrive la plupart du temps que les sages commandent aux gens moins raisonnables, il dit que ce n'est pas juste de façon absolue. Cela se produit cependant pour l'utilité humaine.

Et c'est même utile à ceux qui sont vaincus, parce qu'ils sont préservés par les vainqueurs au moins pour qu'ils vivent en tant que sujets; c'est pourquoi on les appelle serfs, de "servando". Cela est également utile à ceux qui sont vainqueurs parce qu'ils sont incités à mieux combattre: de plus, il est utile aux choses humaines que certains

soient capables de bien se battre afin d'éviter de nombreux maux.

80. Si les lois humaines pouvaient déterminer de manière efficace ceux qui sont les meilleurs du point de vue de l'âme, les maîtres pourraient être déterminés selon la nature hors de tout doute. Mais puisque cela ne peut pas se faire, la loi accepte un autre signe d'excellence qui est la victoire elle-même, qui provient d'une certaine excellence de vertu; et elle promulgue que les vainqueurs doivent être les maîtres de ceux qui sont vaincus. Et c'est pourquoi cela est dit juste de façon relative, afin qu'il soit possible de faire des lois; mais ce n'est pas juste d'une façon absolue. Pourtant, la chose se fait dans l'intérêt de l'homme vertueux selon l'âme; car, puisque le bien commun est meilleur que le bien propre d'un seul, on ne doit pas éliminer ce qui convient au bien public même si cela ne convient pas au bien particulier de quelqu'un.

81. Puis, quand il dit: "En effet, il peut se faire" (48), il résout son doute. D'abord en invoquant certaines raisons (48). En second lieu, d'après ce qui se dit couramment, lorsqu'il dit: "Aussi, les partisans" (49).

Au sujet de son premier point, il apporte deux raisons (48). La première est la suivante: ce qui procède d'un principe injuste n'est pas juste de façon absolue; or il peut se faire que la cause originaire d'une guerre soit injuste, par exemple si quelqu'un n'a pas une juste cause d'entreprendre une guerre: par conséquent, la servitude qui découle d'une telle guerre n'est pas juste d'une façon absolue.

Puis, lorsqu'il ajoute: "Et en outre" (48), il apporte une

seconde raison. Il arrive parfois que celui qui soit vaincu à la guerre ne mérite pas d'être esclave. Personne ne pourrait en outre dire que celui qui ne mérite pas d'être esclave soit esclave d'une manière juste. Par conséquent, on ne peut donc pas dire que la servitude qui découle d'une guerre soit juste d'une manière absolue.

Il prouve ainsi sa mineure: car, si on disait que celui qui ne mérite pas d'être esclave est esclave d'une manière juste, il arriverait parfois que des gens de la plus haute noblesse deviendraient esclaves parce qu'ils auraient été faits prisonniers à la guerre; de plus, s'ils étaient ensuite vendus, leurs enfants seraient aussi des esclaves puisque nés en esclavage. Mais cela ne paraît pas convenable.

82. Puis, quand il dit: "Aussi, les partisans" (49), il prouve sa proposition par ce qui se dit communément. Et d'abord par ce qu'on dit habituellement de l'esclavage (49), puis, par ce qu'on dit habituellement des hommes libres, quand il dit: "Le même principe " (51).

Il divise son premier point en deux parties. Premièrement, il montre ce qu'on dit couramment (49); deuxièmement, il montre comment cela est interprété, quand il dit: "Mais alors, en s'exprimant" (50).

Il dit donc en premier (49), que pour éviter les inconvénients dont nous venons de parler, les hommes ne veulent pas dire que les nobles qui deviennent captifs deviennent également des esclaves; on dit seulement que les barbares deviennent esclaves lorsqu'ils sont captifs.

83. Puis, quand il dit: "Mais alors, en s'exprimant" (50), il montre comment cela est interprété: et il dit que ceux qui disent ce

qu'on a rapporté ci-dessus ne veulent parler que de l'esclavage naturel qui se rencontre chez les barbares à cause de l'imperfection de leur raison, et non des gens nobles qui deviennent prisonniers de guerre; car, comme il a été dit, il est nécessaire qu'à partir de la naissance certains soient esclaves de nature et d'autres jamais.

84. Puis, quand il dit: "Le même principe" (51), il expose ce que disent les hommes au sujet de la liberté: et il pose d'abord ce qui est dit (51). En second lieu, il montre comment cela est interprété, lorsqu'il dit: "Mais parler ainsi" (52).

Il dit donc en premier (51) que les gens parlent de la même façon de la noblesse, ou de la liberté: car la noblesse n'est ni la servitude ni la liberté. On dit en effet que les hommes nobles sont libres non seulement chez eux, c'est-à-dire dans leur propre maison, et dans leur indépendance mais où qu'ils soient. Par contre, les barbares qui sont esclaves par nature à cause de l'imperfection de leur raison, sont libres seulement chez eux à cause de l'absence de maître: certains sont pour ainsi dire libres et nobles de façon absolue, à cause de la bonne disposition de leur âme, tandis que d'autres, c'est-à-dire les barbares, ne le sont que de façon relative. Et pour confirmer son avancé, il cite la parole que le poète Théodecte met dans la bouche d'Hélène: "Moi, rejeton d'une double lignée de dieux, qui aurait la prétention de me donner le nom de servante?"

Elle dit cette parole en faisant l'erreur des Gentils qui donnaient le nom de dieu aux rois puissants.

85. Puis, quand il dit: "Mais parler ainsi" (52), il montre

comment on doit comprendre ce qui se dit. Et il dit que ceux qui parlent de cette façon ne veulent pas dire autre chose que ceci que la liberté et l'esclavage, la noblesse et l'infériorité sont déterminées par les vertus de l'âme: de sorte que ceux qui possèdent les vertus de l'âme sont libres et nobles, tandis que ceux qui sont vicieux sont esclaves et inférieurs, comme le dit le Seigneur au Livre des Rois: "Ceux qui me méprisent seront méprisés"². Et il en est ainsi parce que les hommes croient convenable que, comme l'homme engendre un homme et la bête engendre une bête, de la même façon l'homme bon engendre un homme bon. De là procède l'honneur attaché à la noblesse puisque les fils des hommes bons sont honorés comme étant semblables à leurs pères.

86. Et il est vrai que la nature tend à réaliser ce vœu: il provient en effet d'une bonne disposition du corps et de la nature que quelqu'un soit plus ou moins incliné aux œuvres vertueuses ou vicieuses, comme il arrive naturellement que certains soient portés à la colère et d'autres à la douceur. Et ces dispositions, c'est-à-dire la nature du corps, est transmise de père en fils dans la majorité des cas, comme les autres dispositions corporelles telles que la beauté, la force et autres choses du même genre. Mais, à cause d'un empêchement, la nature fait parfois défaut. Et c'est pourquoi, les parents vertueux engendrent le plus souvent des enfants vertueux; mais, à cause de quelque empêchement, la nature ne peut pas toujours réaliser cette fin: c'est pourquoi, il arrive parfois que des parents bien disposés à la vertu engendrent des

2. Premier Livre de Samuel, II, 30 (Premier livre des Rois, selon la Vulgate).

enfants mal disposés, tout comme des parents qui sont beaux peuvent engendrer des enfants qui sont laids, et des parents qui sont grands peuvent engendrer des enfants qui sont petits.

87. Il arrive cependant que les enfants diffèrent des parents en bonté ou en malice non seulement à cause des dispositions naturelles du corps, mais encore à cause de la raison qui ne suit pas de façon nécessaire l'inclination naturelle: d'où il arrive que des hommes soient semblables à leurs parents en ce qui concerne les dispositions naturelles, mais leur soient différents selon les mœurs à cause d'une éducation et d'habitudes différentes. Par conséquent, si les enfants de parents bons sont bons, ils sont nobles à la fois selon ce qu'on croit et selon la vérité; par contre, s'ils sont méchants, ils sont nobles selon l'opinion, mais mauvais en réalité: ce serait toutefois le contraire en ce qui concerne les enfants nés de mauvaises gens.

88. Puis, quand il dit: "On voit ainsi que le débat" (53), il montre comment le fait de servir est utile ou non par rapport à certains: et il conclut en manière d'épilogue à partir de ce qui précède que le doute soulevé plus haut n'était pas sans fondement: car il existe une sorte de liberté et d'esclavage qui ne se prend pas par rapport à la nature mais par rapport à la loi; mais, chez certains, on peut distinguer ces choses d'après la nature. Et dans ces cas, il est utile que l'un serve et que l'autre commande; et cela est en outre juste.

Et il prouve de la manière suivante: car il est opportun que quelqu'un commande ou obéisse, selon ses dispositions naturelles: il est donc utile que ceux qui ont les dispositions naturelles pour ce faire

exercent leur autorité sur les esclaves: mais s'ils exercent mal leur autorité ou sans se conformer aux dispositions naturelles, cela est inutile pour les deux. Et il le prouve en disant que nous voyons que l'intérêt est le même pour la partie et le tout, puisque la partie est comprise dans le tout. Et il en est de même pour le corps et l'âme puisque le corps est soumis à l'âme. Or, comme il a déjà été dit, l'esclave se rapporte au maître comme le corps à l'âme; mais il se rapporte aussi au maître comme une certaine partie au tout, comme s'il était un certain instrument animé et une certaine partie séparée du corps: c'est ce qui distingue l'esclave de la partie, comme on l'a déjà dit.

Il est donc évident, à partir de ce qui précède, que pour l'esclave et le maître qui méritent d'être tels par nature, il est utile aux deux que l'un soit esclave et que l'autre soit maître. Et c'est pourquoi il peut exister une certaine amitié entre eux, car l'association de deux personnes dans les choses qui peuvent leur être utile est la raison même de l'amitié. Mais pour ceux qui ne méritent pas d'être tels par la nature, et qui le sont seulement par la loi et la violence, c'est le contraire qui se produit, car ils n'éprouvent pas d'amitié l'un pour l'autre, et il ne leur est d'aucune utilité que l'un soit le maître et l'autre l'esclave.

LIVRE I - CINQUIÈME LEÇON

70

(Bekker 1255 b 16 - 1255 b 40)

IL SE DEMANDE SI LE POUVOIR DU MAÎTRE EST IDENTIQUE AU POUVOIR POLITIQUE, ET APPARTIEN À LA MÊME SCIENCE.

I - IL REJETTE LA PREMIÈRE PARTIE DE CETTE OPINION (89).

A - Il montre que le pouvoir du maître n'est pas identique au pouvoir politique (89).

B - Il montre que le pouvoir familial n'est pas identique au pouvoir politique (90).

II - IL REJETTE LA DEUXIÈME PARTIE DE CETTE OPINION (91).

A - Il montre que le pouvoir despotique n'est pas une science (91).

B - Il montre qu'on doit lui adjoindre une certaine science.

1. Il énonce sa réponse (92).

2. Il explique:

a) la science que doit posséder l'esclave (92);

b) la science que doit posséder le maître (93):

i) il montre ce qu'elle est;

ii) il en montre la valeur (94);

iii) il montre qu'il faut lui adjoindre une science connexe (95).

3. Il conclut.

89. Après avoir examiné l'opinion de ceux qui disaient que l'esclavage n'est pas naturel, le Philosophe aborde ici l'autre opinion voulant que le pouvoir du maître soit le même que le pouvoir politique et que ce soit une certaine science.

Il exclut d'abord la première partie de l'opinion (54); puis, en second lieu, l'autre partie, lorsqu'il dit: "Le maître n'est donc pas appelé" (56).

En ce qui concerne la première partie, il fait deux choses. Il montre d'abord que le pouvoir despotique, c'est-à-dire le pouvoir du maître, n'est pas le même que le pouvoir politique (54). Puis, en second lieu, que le pouvoir familial n'est pas le même que le pouvoir politique, lorsqu'il dit: "Et l'administration d'une maison" (55).

Il dit donc en premier (54) qu'on peut montrer à partir de ce qui précède, la fausseté de l'opinion de ceux qui prétendent que le pouvoir despotique ou dominatif est le même que le pouvoir politique et que tout autre pouvoir. En effet, le pouvoir politique est l'autorité qui s'exerce sur des hommes libres par nature, tandis que le pouvoir despotique est l'autorité qui s'exerce sur des esclaves. On a en effet dit plus haut qu'il y a plusieurs sortes d'autorité parmi tous ceux qui commandent et ceux qui obéissent, et que l'autorité est plus parfaite lorsqu'elle s'exerce sur des sujets plus parfaits. Le pouvoir despotique n'est donc pas le même que le pouvoir politique, car ce dernier est plus parfait.

90. Puis, quand il dit: "Et l'administration d'une maison" (55) il montre la différence entre le pouvoir politique et le pouvoir fami-

lial, lequel comprend le pouvoir despotique puisque ce dernier est l'exercice de l'autorité sur les esclaves, tandis que le pouvoir familial est l'exercice de l'autorité sur tous ceux qui habitent la maison, dont certains membres sont des esclaves, et d'autres, des hommes libres. Le pouvoir économique diffère donc du pouvoir politique en ceci que le pouvoir familial constitue une certaine monarchie, c'est-à-dire relève de l'autorité d'un seul: Toute famille est en effet dirigée par une seule personne qui est le père de famille, tandis que le pouvoir politique est un pouvoir qui s'exerce sur des personnes libres et égales: il résulte de cette égalité que ceux qui commandent et ceux qui obéissent ne sont pas toujours les mêmes, et que plusieurs personnes sont constituées en autorité, soit dans une, soit dans plusieurs fonctions. Il semble toutefois que cette différence entre les deux pouvoirs ne soit pas conforme à la réalité. D'abord, en premier lieu parce que le pouvoir économique n'est pas toujours une monarchie, mais seulement quand c'est le père de famille qui dirige; quand, au contraire, le mari et la femme commandent ensemble, c'est une aristocratie; et quand, enfin, ce sont les frères qui exercent l'autorité, c'est une démocratie ou un pouvoir politique, comme il est dit au huitième livre de l'Ethique.¹ Et en deuxième lieu, parce que la monarchie est elle-même une sorte de pouvoir politique, comme on le verra au troisième livre.

En ce qui concerne la première remarque, on doit dire que le Philosophe parle alors de l'autorité familiale en considérant la meilleure forme d'autorité que l'on puisse y trouver: en effet, ce n'est

1. Ethique à Nicomaque, VIII, 1160 b 25 - 1161 a 10.

pas pour un temps indéfini que les frères participent à l'autorité de la famille, mais seulement jusqu'à ce que l'héritage ait été divisé; par la suite chacun d'eux commande à sa propre famille. En outre, l'autorité de la femme dans la famille n'est pas absolue mais seulement relative, car elle est elle-même soumise à l'homme; et s'il en arrive autrement, c'est que la famille est désordonnée et déviée. Quant à la seconde remarque, il faut dire qu'il parle ici du pouvoir politique dans la mesure où ce dernier se distingue du pouvoir monarchique, ainsi qu'il le sous-entend ci-dessus.

91. Puis, quand il dit: "Le maître n'est donc pas appelé" (56), il condamne l'opinion voulant que le pouvoir despotique constitue une science. Et d'abord, il montre que ce n'est pas une science (56); et en second lieu, il montre qu'on doit cependant lui adjoindre une certaine science, quand il dit: "Cependant, il peut exister une science " (57).

Il dit donc en premier (56) que le maître n'est pas appelé de ce nom en vertu d'une science dont il serait le détenteur, et par laquelle il saurait comment commander, mais par le fait d'être tel, soit par nature, soit par la loi; et il en est de même de l'esclave et de l'homme libre. Or, c'est à cause du pouvoir despotique qu'ils possèdent que certains sont appelés maîtres. Par conséquent, le pouvoir despotique n'est pas une science.

92. Puis, quand il dit: "Cependant, il peut exister une science" (57), il montre qu'on doit adjoindre une certaine science au pouvoir despotique. Et à ce sujet il fait deux choses. Il dit d'abord ce qu'il se propose de faire (57), en disant qu'il y a une science du maître et

une science de l'esclave. En second lieu, lorsqu'il dit: "La science de l'esclave..." (57¹), il manifeste ces deux choses. D'abord en ce qui concerne la science de l'esclave; et ensuite en ce qui concerne la science du maître, lorsqu'il dit: "Quant à la science du maître" (58).

Il dit donc en premier (57¹) que la science de l'esclave est celle qu'un personnage de Syracuse enseignait en se faisant payer pour ses services; il enseignait aux jeunes esclaves à remplir certaines tâches de serviteurs, c'est-à-dire certaines fonctions que les serviteurs ou les esclaves ont coutume de remplir. Et cette science comprend plusieurs autres choses en plus de savoir préparer les repas et accomplir certaines autres tâches de ce genre.

Il existe cependant entre ces diverses fonctions une double différence: à savoir, selon la dignité et selon la nécessité. Certaines fonctions sont en effet plus dignes mais moins nécessaires, comme celle de préparer des plats délicats; certaines autres fonctions sont plus nécessaires mais moins dignes, comme celle de faire le pain. C'est de là que provient le proverbe que les esclaves ne sont pas tous égaux, mais que certains sont préférés à d'autres, tout comme certains maîtres sont plus importants que d'autres. Il est enfin manifeste, parce que toutes ces fonctions sont celles d'esclaves, que toutes ces sciences sont serviles: et c'est pour les distinguer de ces sciences serviles que certaines sciences sont dénommées arts libéraux, parce qu'elles sont posées par des hommes libres.

93. Puis, quand il dit: "Quant à la science du maître" (58), il montre ce qu'est la science du maître. Et à ce sujet il fait trois

choses. Premièrement, il énonce sa proposition (58). Deuxièmement, il montre l'importance de cette science quand il dit: "Cette science n'a rien de grand" (59). Troisièmement, il traite d'une science connexe quand il dit: "La science d'acquérir" (60).

Il dit donc en premier (58) que la science du maître se dit du fait de bien savoir se servir des esclaves, et non du fait de les acquérir. Et il le prouve en disant que quelqu'un est appelé despote ou maître non par le fait d'acquérir des esclaves, mais plutôt par le fait de s'en servir.

94. Puis, quand il dit: "Cette science n'a rien de grand" (59), il montre quelle est sa valeur; et il dit que cette science n'a rien de grand ni de vénérable. Et il le montre d'abord par une raison: puisque la science du maître consiste à savoir se servir des esclaves en leur prescrivant ce qu'ils doivent faire, cela n'a pas grande valeur. En effet, puisque ce que le maître doit savoir commander et ce que l'esclave doit savoir faire est la même chose, il est évident que cette science n'est pas très importante.

En second lieu, il montre la même chose par la coutume: en effet, puisque cette science n'est pas tenue en haute estime, c'est pourquoi tous ceux qui peuvent se dispenser de cette tâche, et faire en sorte que le soin des esclaves ne leur nuise point, s'épargnent ces tracasseries et s'occupent de politique ou de philosophie; et ils confient le soin des esclaves à une sorte de préposé.

95. Puis, quand il dit: "La science d'acquérir les esclaves" (60), et parce qu'il avait dit que la science du maître ne consiste pas

dans l'acquisition des esclaves, il ajoute qu'il y a une certaine autre science portant sur l'acquisition des esclaves: Cette science diffère de la science du maître et de la science de l'esclave, et elle comporte plusieurs parties. Et il explique deux des parties de cette science: par l'une d'elles, l'homme acquiert des esclaves, et ceci relève de la science de la guerre juste, par laquelle ceux qui sont constitués prisonniers deviennent esclaves de droit. (Si toutefois la guerre était injuste, les esclaves ne seraient pas acquis, par conséquent, cette acquisition ne serait pas faite selon les règles de la science dont nous parlons). Une autre partie de cette science est la chasse, par laquelle l'homme acquiert certains animaux pour les besoins de la maison.

96. Et il déclare pour conclure qu'il en a assez dit sur la distinction du maître et de l'esclave.

LIVRE I - SIXIÈME LEÇON

77

(Bekker 1256 a - 1256 b 39)

IL ABORDE L'ÉTUDE DE LA PROPRIÉTÉ.

I - IL ÉLABORE CERTAINES NOTIONS SCIENTIFIQUES À SON SUJET (97).

A - Il formule deux questions (98-99).

B - Il aborde l'étude de la première question (100).

1. Il montre que l'art d'acquisition ne se confond pas avec l'économie domestique (100).
2. Il se demande si l'art d'acquérir est une partie de l'économie domestique (101).

a) Il pose la même question au sujet de l'art d'acquérir de la nourriture (102).

i) il distingue les diverses espèces de cet art et les genres de vie qui s'y rattachent (103-104).

ii) Il détermine la nature de cet art:

- 1^o il dit que cet art est naturel (105-106);
- 2^o il dit que c'est une partie de l'économie domestique (107);
- 3^o il en montre les limites (108-109);
- 4^o il en montre la nécessité (110).

97. Après avoir discuté du maître et de l'esclave, qui est une certaine possession, le Philosophe passe conséquemment à la considération de toute propriété.

Et il divise son étude en deux parties. En premier lieu, il élabore certaines notions scientifiques au sujet des biens (61). En second lieu, il considère la propriété par rapport à l'usage, quand il dit: "Nous avons déterminé" (90) (Leçon IX).

En ce qui concerne son premier point il fait deux choses. Il dit d'abord quelle est son intention (61). Puis, il soulève un certain doute, quand il dit: "Tout d'abord, on peut soulever la question" (62).

Il dit donc en premier (61) que, puisqu'on a dit de l'esclave qu'il est une certaine possession, il faut considérer selon le même mode que l'esclavage tout ce qui est propriété, de même que l'art d'acquérir des richesses.

98. Puis, quand il dit: "Tout d'abord..." (62), il pose certaines questions. Tout d'abord il les expose (62). Puis il commence à y répondre, lorsqu'il dit: "Or, que l'art d'acquérir". (63).

Sa première question se divise en deux parties (62) dont la première est la suivante, à savoir, si l'art pécunier, c'est-à-dire l'art d'acquérir des richesses se confond avec l'économie domestique, ou s'il en est plutôt une partie; ou bien, s'il ne se confond pas avec l'économie domestique et n'en est pas davantage une partie, si c'est plutôt un art qui lui est subordonné. Il est en effet évident que l'art d'acquérir des richesses se rapporte à l'économie domestique d'une certaine

façon, et qu'il répond nécessairement à l'une ou à l'autre partie de l'alternative.

En effet, ce n'est pas la même chose qu'un art soit partie d'un premier ou qu'il lui soit subordonné; car, un art est dit partie d'un autre art lorsqu'il ne porte que sur une partie de ce sur quoi porte le premier: ainsi, l'art de faire des couteaux est une partie de l'art de forger, parce que les couteaux ne sont qu'une partie des objets qu'on peut fabriquer avec du fer. Par contre, un art est dit subordonné lorsqu'il fait quelque chose au service d'un autre art: par exemple, l'art de fondre le fer est subordonné à l'art de forger. Or, puisque l'art d'acquérir des richesses est au service de la maison, on s'aperçoit que c'est un art subordonné plutôt qu'une partie du premier.

99. Puis, il pose la seconde question. En effet, il peut se produire de deux façons qu'un art soit subordonné à un autre. D'une première façon, en lui fournissant les instruments dont il se sert: comme l'art de faire les navettes dont on se sert pour tisser fournit au tisserand les instruments qui lui sont propres; d'une seconde façon, en lui fournissant la matière sur laquelle il opère: comme l'art de préparer le bronze est au service de l'art de faire des statues de bronze, et comme l'art de préparer la laine est au service de l'art du tisserand. Il reste donc encore à savoir si l'art d'acquérir des richesses est subordonné à l'économie domestique parce qu'il lui fournit sa matière ou parce qu'il lui fournit des instruments.

100. Puis, quand il dit: "Or que l'art d'acquérir des richesses" (63), il commence à répondre aux questions soulevées ci-dessus.

En premier lieu il montre que l'art d'acquérir des richesses ne se confond pas avec l'économie domestique (63). En second lieu, il se demande si c'est une partie de l'économie domestique, ou si c'est un art subordonné, ou encore, si c'est davantage quelque chose qui lui est étrangère, lorsqu'il dit: "Quant à savoir si" (64).

Il résout son premier doute (63) en montrant que l'art d'acquérir des richesses ne se ramène pas entièrement à l'économie domestique: car le premier a pour objet de se procurer des ressources, et le second de les employer. Or, il n'appartient à aucun autre art que l'économique de se servir des choses qui sont d'utilité pour la maison.

Et il est aussi manifeste dans d'autres cas que l'art qui utilise est différent de l'art qui fabrique ou procure: par exemple, l'art du pilote n'est pas le même que l'art de fabriquer des navires; par conséquent, l'économie domestique diffère de l'art d'acquérir des richesses.

Il en découle en outre avec évidence que l'art d'acquérir des richesses est davantage un art subordonné plutôt qu'une partie de l'économie: en effet, l'art de fabrication est toujours au service de l'art d'utilisation, comme l'art de faire des mors par exemple est subordonné à l'art militaire.

Il devient en outre évident que l'art d'acquérir des richesses est subordonné à l'économie plutôt parce qu'il lui fournit des instruments, que parce qu'il lui fournit une matière. En effet, l'argent et toutes les autres richesses sont parmi les instruments de la famille, comme on le verra plus loin.

101. Puis, quand il dit: "Quant à savoir si l'art" (64), il se demande si l'art d'acquérir des richesses est une partie de l'économie, ou si c'est quelque chose qui lui est extrinsèque. Et il traite le sujet en deux parties. Dans la première il pose sa question (64); et dans la seconde, il en aborde la discussion, lorsqu'il dit: "Si le rôle de l'acquéreur" (65).

Il dit donc en premier (64) que, puisque l'art d'acquérir des richesses ne se confond pas avec l'économie qui consiste à utiliser toutes sortes de biens et de richesses, on peut se demander si l'art d'acquérir des richesses est une partie de l'économie, ou si c'est un art d'une autre espèce.

102. Puis, quand il dit: "Si le rôle de " (65), il commence sa discussion. Il montre d'abord la différence entre l'art d'acquérir des biens et l'autre art portant sur les richesses (65). En second lieu, il étudie la question posée, lorsqu'il dit: "Et c'est ainsi qu'on en est arrivé" (86). (Leçon VIII, deuxième partie).

Au sujet de son premier point, il fait trois choses. Il soulève d'abord son doute concernant la différence entre l'art d'acquérir des biens et les autres arts portant sur les richesses (65). En second, il détermine ces autres arts, lorsqu'il dit: "Bien qu'il existe de nombreux modes d'alimentation" (66). En troisième lieu, il détermine l'art d'acquérir des richesses quand il dit: "Mais il existe un autre genre de l'art" (71). (Leçon VII).

Il dit donc en premier (65) que, puisqu'il appartient à l'art d'acquérir de considérer comment les biens sont acquis: on peut en

effet en plus de l'argent posséder beaucoup d'autres choses, comme les produits de la terre et autres choses du genre, la question se pose à propos de l'agriculture, par laquelle on acquiert certaines richesses, de savoir si elle est une certaine partie de l'économie ou un art d'un tout autre genre; et puisque l'agriculture porte sur l'acquisition de la nourriture, la même question peut être posée au sujet de l'art d'acquérir en général.

103. Puis, quand il dit: "Bien plus, il existe" (66), il répond à la question posée. Et d'abord en divisant l'acquisition de la nourriture en plusieurs parties (66). Ensuite, en montrant ce qu'est l'acquisition de la nourriture, lorsqu'il dit: "Quoiqu'il en soit" (68)

La première partie se divise en deux points. Dans son premier, il montre la diversité des modes d'alimentation chez les animaux (66). Dans son second, il montre qu'une semblable diversité se trouve également chez les hommes, lorsqu'il dit: "Il en est de même" (67).

Il dit donc en premier (66) qu'il existe de nombreuses espèces de nourriture; et c'est à partir de cette diversité que se distinguent les différents genres de vie tant chez les animaux que chez les hommes. En effet, puisqu'il n'est pas possible de vivre sans nourriture, il est nécessaire que le genre de vie des animaux diffère selon la nourriture qui leur convient: nous voyons en effet que certains animaux vivent rassemblés en troupes tandis que d'autres vivent dispersés et séparés, selon ce qui leur permet de trouver leur propre nourriture; certains en effet sont carnivores, d'autres herbivores et d'autres enfin omnivores.

Ainsi, il ne distingue pas d'abord leur genre de vie, mais la

sorte de nourriture qu'ils choisissent naturellement et en fonction de laquelle ils sont amenés ensuite à vivre d'une manière paisible ou belliqueuse: En effet, ceux qui sont carnivores doivent être belliqueux et doivent vivre dispersés, autrement, ils ne pourraient se procurer leur nourriture; par contre, les animaux qui sont herbivores et qui peuvent facilement trouver leur nourriture vivent ensemble. De plus, comme à l'intérieur de chacun des genres sus-mentionnés, le même mode d'alimentation n'est pas naturellement agréable à tous les animaux; par exemple, tous les animaux carnivores ne mangent pas les mêmes chairs, et semblablement tous les animaux herbivores n'aiment pas les mêmes fruits; il arrive donc que même chez les animaux qui sont carnivores on rencontre divers genres de vie, et de même pour les herbivores.

104. Puis, quand il dit: "Il en est de même aussi" (67), il montre que les hommes également ne se nourrissent pas tous de la même façon: et il dit que les genres de vie des hommes diffèrent également beaucoup selon les diverses sortes de nourritures. Il y a en effet trois façons d'acquérir des aliments.

Certains acquièrent leur nourriture sans cultiver et sans faire la chasse; et ce sont les moins laborieux, les bergers ou les pasteurs: car, la nourriture qui provient des animaux domestiques, comme les brebis, s'obtient sans travail par des hommes vivant dans l'inactivité; leur seul travail survient quand il devient nécessaire au troupeau de se déplacer pour changer de pâturage, ils doivent alors rassembler et suivre les bêtes comme s'ils cultivaient une terre en quelque sorte douée de vie et de mouvement.

D'autres se procurent leur nourriture par la chasse; ou en pillant d'autres hommes; ou comme des pêcheurs qui tirent leur nourriture des eaux, étangs, fleuves et rivières; ou dans les champs et les forêts, comme des chasseurs d'oiseaux et de bêtes.

D'autres, enfin, comme il convient à la majorité des hommes, vivent des fruits de la terre et de la culture de ses produits: et ceux-là ont une nourriture élaborée.

Tels sont donc en général les genres de vie des hommes: mis à part, donc, ceux qui ont une nourriture élaborée et ceux qui vivent du négoce dont on parlera plus loin, il y a quatre genres de vie premiers: soit, la vie de pasteur, la vie de brigandage, la vie de pêcheur et la vie de chasseur, et cela est évident d'après ce qu'on vient de dire. Mais comme la vie de l'homme est la plus démunie du fait que l'homme a besoin de beaucoup de choses, certains, dans le but de se suffire à eux-mêmes, exercent en même temps plusieurs des genres de vie dont on vient de parler. Ainsi, ils vivent d'une façon agréable, en suppléant par un genre de vie à ce qu'il manque à l'autre: par exemple, certains exercent en même temps la vie de pasteur et la vie de brigandage, d'autres la vie de cultivateur et la vie de chasseur, et semblablement pour les autres genres de vie, selon ce qui paraît utile à chacun.

105. Puis, quand il dit: "Quoiqu'il en soit" (68), il montre ce qu'est l'art de la richesse portant sur l'acquisition de la nourriture. Il montre d'abord que c'est un art naturel (68). En second lieu que c'est une partie de l'économie, quand il dit: "Ainsi, il existe une espèce de l'art d'acquérir" (69). Enfin, il montre que cet art

n'est pas infini, lorsqu'il dit: "Et il semble bien" (70).

En ce qui concerne son premier point (68), il donne la raison suivante. De même que la nature pourvoit aux besoins des animaux à partir du moment de leur génération, de même en est-il lorsqu'ils ont atteint leur maturité. Elle leur fournit en effet leur nourriture à partir du moment de leur naissance: et c'est ce qu'on voit chez plusieurs animaux. Il y a en effet certains animaux qui engendrent non des animaux parfaits, mais des oeufs, comme les oiseaux, ou des larves à la place des oeufs, comme les fourmis, les abeilles et autres animaux du même genre. Les animaux de ce genre produisent, en même temps que leurs petits, autant de nourriture qu'il est nécessaire pour leur subvenir jusqu'à ce qu'ils aient atteint leur maturité. C'est ce que nous pouvons voir dans l'oeuf, dont la partie rouge sert de nourriture au poulet formé de la partie blanche de l'oeuf, tant que le poulet demeure à l'intérieur de la coquille; et il en est de même pour les larves. D'autres animaux par contre engendrent un animal parfait, comme le cheval et les animaux de ce genre; et chez les animaux qui engendrent de cette façon, la mère produit elle-même pendant un certain temps la nourriture, c'est-à-dire le lait, qui est nécessaire au petit. Il est donc évident que la nature pourvoit à la nourriture des animaux dès leur naissance.

Il s'ensuit donc évidemment que lorsque les animaux ont atteint leur maturité, la nature leur fournit leur nourriture: de sorte que les plantes sont ordonnées aux animaux parce que ceux-ci s'en nourrissent, et les animaux sont ordonnés à l'homme: les animaux domestiques en effet sont ordonnés à l'homme pour que celui-ci s'en nourrisse et s'en

serve pour d'autres usages; également, les animaux sauvages, même si ce n'est pas tous, servent en grand nombre à la nourriture de l'homme ou sont de quelque autre utilité pour lui, soit que l'homme se serve de leur fourrure pour se fabriquer des vêtements, soit qu'il en tire certains instruments dont la matière lui est fournie par leurs cornes, leurs os ou leurs dents. Il est ainsi évident que l'homme a besoin pour vivre des autres animaux et des plantes.

106. Or, la nature ne fait rien d'inachevé ni ne fait rien en vain; par conséquent, il est évident que la nature a fait les animaux et les plantes pour les besoins de l'homme. Ainsi, quand quelqu'un acquiert ce que la nature lui destine, cette acquisition est naturelle. Par conséquent, cette forme d'acquisition des choses qui ont trait aux nécessités de la vie, est naturelle; et l'art de la chasse est une de ses parties, car il faut l'utiliser contre les animaux qui sont naturellement soumis à l'homme, et contre les hommes barbares qui sont esclaves par nature, comme on l'a dit plus haut, et comme si cette sorte de guerre était juste selon la nature. Il dit encore que l'art de la chasse est une partie de l'art d'acquérir des richesses, parce que l'autre partie en est l'agriculture par laquelle une nourriture est tirée des plantes.

107. Puis, quand il dit: "Ainsi il existe une espèce" (69), il conclut à partir de ce qui précède qu'il existe une espèce naturelle de l'art d'acquérir, celle dont on vient de parler, qui est une partie de l'économie domestique, et cette espèce est dite partie en ce sens qu'elle est subordonnée: or, elle est subordonnée non seulement à l'adminis-

tration familiale, mais encore à la politique. Et il en est ainsi parce qu'il est nécessaire, en vue des opérations politiques et familiales, d'acquérir les choses qu'on doit préserver pour les nécessités et l'utilité de la vie commune tant familiale que politique. Car ni la famille ni la société civile ne peuvent être gouvernées si on ne possède pas les choses qui sont nécessaires à la vie.

108. Puis, quand il dit: "Et il semble bien" (70), il montre que l'art d'acquérir dont on vient de parler n'est pas infini. Et il dit que les véritables richesses proviennent de ce genre de choses à partir desquelles on peut subvenir aux nécessités de la nature. Par conséquent, les véritables richesses sont celles qui peuvent supprimer le besoin et procurer une certaine suffisance à ceux qui les possèdent, par exemple, pour que l'homme puisse vivre d'une manière suffisante, et bien vivre. Il existe cependant certaines richesses dont l'acquisition peut être infinie, comme on le dira plus loin, et dont Solon, qui fut l'un des sept Sages, parle en ces termes: "Pour la richesse, aucune borne n'a été révélée aux hommes". Mais ce ne sont pas là de véritables richesses, parce qu'elles ne parviennent pas à satisfaire au désir de l'homme.

109. Et, que les richesses qui consistent dans les choses nécessaires à la vie soient limitées, il le prouve de la façon suivante. Les instruments d'aucun art ne peuvent être infinis en nombre ou en grandeur: en effet, un forgeron ne possède pas un nombre infini de marteaux, ni encore un marteau en quelque sorte infini. Or, les richesses dont on parle sont en quelque sorte des instruments aux mains du chef

de famille ou d'une cité; car ceux-ci s'en servent pour gouverner la famille ou la cité, comme on l'a déjà dit. Par conséquent, les richesses de ce genre ne sont pas infinies, et elles connaissent une certaine limite.

110. Et il conclut, en épilogue, qu'il existe un certain art naturel d'acquérir nécessaire aux chefs de famille et aux chefs politiques. Et la raison en est manifeste dans ce qui a été dit.

LIVRE I - SEPTIEME LECON

89

(Bekker 1256 b 40 - 1257 b 23)

IL POURSUIT SON ETUDE SCIENTIFIQUE DE LA PROPRIETE EN CONSIDERANT L'ART D'ACQUERIR DES RICHESSES PECUNIAIRES.

I - IL EN DONNE UNE DESCRIPTION GENERALE (111).

II - IL EN MONTRE LA NATURE ET L'OBJET: LA MONNAIE (112).

A - Il montre que toute chose est susceptible de deux usages (112).

B - Il montre que l'échange est naturel (113).

1. Il dit jusqu'où cet échange peut s'étendre (113).
2. Il montre l'origine de l'échange (114).
3. Il en montre le caractère naturel (115).

C - Il traite de l'échange de la monnaie (116).

1. Il montre que ce mode d'échange est d'invention humaine (116).

a) Il en retrace l'invention (116).

b) Il en montre le développement (117).

c) Il en montre la nature (118):

- i) par sa matière et son opération (118);
- ii) Il se demande si argent et richesses sont synonymes (119-120);
- iii) il apporte sa réponse (121).

111. Après avoir traité de la partie de l'art d'acquérir qui se rapporte à la nourriture et aux choses nécessaires à la vie, le Philosophe traite ici de l'autre genre de l'art d'acquérir, qui s'appelle chrématistique.

Et à ce sujet, il fait deux choses.

Il le détermine d'abord d'une manière générale (71). En second lieu, il en détermine la nature, lorsqu'il dit: "Prenons comme point de départ" (72).

En ce qui concerne son premier point (71), il détermine trois choses au sujet de cette seconde partie de l'art d'acquérir. Premièrement, il en détermine le nom, et dit qu'on l'appelle chrématistique parce qu'elle porte sur l'acquisition de la monnaie.

Deuxièmement, il dit que parce que l'acquisition de la monnaie ne connaît pas de limites, il semble aux hommes à cause de cela qu'elle fait partie de l'art d'acquérir, et qu'il n'y a aucune limite à la richesse et à la propriété. En effet, plusieurs pensent que ce mode en raison de son affinité avec l'art d'acquérir décrit précédemment, ne fait qu'un avec lui, et les identifient.

Troisièmement, il compare cet art d'acquérir avec celui qui a été décrit précédemment. Et il dit que ce n'est pas le même, mais qu'il n'en est pas très éloigné. Que ce ne soit pas le même, il le manifeste par le fait que l'art d'acquérir la nourriture et les autres nécessités de la vie est un art naturel, tandis que l'art d'acquisition qui porte sur la monnaie n'est pas naturel. La monnaie en effet n'est pas une chose produite par la nature, mais elle a plutôt pour origine une

certaine expérience et un certain savoir-faire. C'est pourquoi il dit encore que cet art n'est pas très éloigné du premier, parce qu'on peut, à l'aide de la monnaie, obtenir les choses qui sont nécessaires à la vie, et inversement.

112. Puis, quand il dit: "Prenons comme point de départ" (72), il commence à déterminer la nature de l'art d'acquisition qui porte sur la monnaie. Et puisque la monnaie a été inventée pour des fins d'échange, il rappelle trois choses. Premièrement, il montre ce qu'est l'échange par rapport aux choses elles-mêmes (72). Deuxièmement, il montre que l'échange est naturel, lorsqu'il dit: "Car la faculté de les échanger" (73). Troisièmement, il traite du mode d'échange qui porte sur la monnaie, quand il dit: "Cependant, c'est de lui que dérive" (76).

Il dit donc en premier (72) que pour considérer cet art d'acquérir, nous devons poser en principe, au point de départ, que chacune des choses dont nous sommes propriétaires est susceptible de deux usages différents. Et ces deux usages ont ceci de commun qu'ils conviennent à la chose en tant que telle et non par accident; ils diffèrent cependant en ceci qu'un de ces usages est propre à la chose, tandis que l'autre est un usage commun. Par exemple, une chaussure a deux usages: l'un, qui lui est propre, consiste à la porter; l'autre, qui est commun, consiste à en faire un objet d'échange. La chaussure en effet n'est pas faite en vue de cet usage, c'est-à-dire l'échange; cependant, l'homme peut l'utiliser de cette façon et l'échanger contre du pain ou de la nourriture. Mais bien que l'échange ne soit pas l'usage propre de la chaussure, c'est néanmoins un usage par soi et non par accident; car,

celui qui échange la chaussure l'utilise selon sa valeur en tant que telle. De plus, ce qu'on vient de dire de la chaussure s'applique également à toutes les choses que l'homme peut posséder.

113. Puis, quand il dit: "Car la faculté de les échanger" (73), il dit que l'échange est naturel. Et à ce sujet, il fait trois choses. Il montre quelles sont les choses qui peuvent être sujet d'échange (73). En second lieu il montre l'origine de cette sorte d'échange, quand il dit: "Certes, dans la première forme de communauté" (74). En troisième lieu, il montre comment cet échange est conforme à la nature, quand il dit: "Un tel mode d'échange" (75).

Il dit donc en premier (73) que cette sorte d'échange peut s'étendre à toutes choses. Et les premiers échanges ont d'abord porté sur les choses que la nature fournit pour subvenir aux nécessités de la vie, du fait que certains hommes possédaient un grand nombre de ces choses, tandis que d'autres en possédaient très peu. Par exemple, certains possédaient beaucoup de vin, d'autres beaucoup de pain: il fallait donc qu'ils effectuent des échanges. On faisait donc des échanges jusqu'à ce que chacun possède ce qui lui était nécessaire. Il est par conséquent manifeste que la monnaie n'étant pas une chose produite par la nature, ainsi qu'on l'a déjà dit, l'échange de la monnaie pour de la monnaie n'est pas conforme à la nature.

114. Puis, quand il dit: "Certes, dans la première forme" (74), il montre quelle est l'origine de cette sorte d'échange: et il dit que dans la première forme de communauté, qui est celle de la famille, il n'était pas besoin d'effectuer des échanges de ce genre, parce que toutes

les choses nécessaires à la vie appartenaient au père de famille qui subvenait aux besoins de tout le monde. Mais, quand la communauté se fut élargie, c'est-à-dire quand les villages et les cités se furent formés, de manière à ce que certains hommes possèdent toutes les choses qui leur étaient nécessaires et n'aient aucunement besoin d'effectuer des échanges entre eux, tandis que d'autres hommes avaient besoin d'un grand nombre de choses, il devient donc nécessaire d'échanger ces choses dont certains pouvaient manquer, c'est-à-dire, qu'un homme reçoive d'un autre ce que ce dernier possédait, et lui rende en retour quelque chose de ce qu'il possédait lui-même. C'est encore ainsi que les choses se passent chez plusieurs nations barbares qui n'utilisent pas la monnaie, et qui ne font d'échanges que dans la mesure où ils en ont besoin pour obtenir les choses utiles à la vie: par exemple, ils échangent du vin contre du blé et d'autres choses du genre.

115. Puis, quand il dit: "Un tel mode d'échange" (75), il conclut de ce qui précède que ce mode d'échange n'est pas contre nature, car il porte sur des choses qui sont fournies par la nature. Ce n'est pas non plus une forme de l'art d'acquérir des richesses (chrématistique) parce qu'il ne porte pas sur la monnaie. Et que ce mode d'échange ne soit pas contre nature, il le prouve par le fait que ce mode d'échange vise à assurer une certaine suffisance, c'est-à-dire, ces échanges sont destinés à subvenir de façon suffisante aux besoins de la vie humaine.

116. Puis, quand il dit: "Cependant, c'est de lui" (76), il traite du mode d'échange qui porte sur la monnaie; et à ce sujet il fait

deux choses. Il montre d'abord que ce mode d'échange est d'invention humaine tout en n'étant pas naturel (76). En second lieu, il montre que ce mode d'échange n'a pas de limites, quand il dit: "Dès lors" (82). (Leçon VIII).

En ce qui concerne son premier point, il fait trois choses. Il montre d'abord comment ce mode d'échange a été inventé (76). Il montre ensuite comment ce mode d'échange s'est développé, quand il dit: "Une fois la monnaie" (77). Enfin, il traite de la monnaie qui est l'objet de ce genre d'échange, lorsqu'il dit: "De là vient l'idée" (78).

Il dit donc en premier (76) que c'est du premier mode d'échange portant sur les choses nécessaires à la vie que fut inventé le second mode d'échange. En effet, lorsque l'aide que les hommes peuvent se procurer mutuellement par les échanges se fut étendu aux étrangers, car les hommes se mirent à faire des échanges non seulement avec leurs proches mais aussi avec les gens éloignés, afin de se procurer les choses dont ils manquaient et de procurer aux autres ce dont ils avaient eux-mêmes en abondance, alors l'usage de la monnaie s'introduisit comme une nécessité parce qu'on ne pouvait pas transporter facilement en terre éloignée les choses qui, comme le pain, le blé et autres choses du genre, sont nécessaires à la vie. On se mit donc par suite d'accord, en vue des échanges lointains, pour donner et recevoir une matière qui, tout en gardant son utilité propre, pouvait être transportée facilement et rapidement: on prit par exemple des métaux comme l'airin, le fer et l'argent; ces métaux ont en effet leur utilité propre, puisqu'on peut en faire des vases ou d'autres instruments. Cependant, on peut facilement

les transporter dans des lieux éloignés, parce qu'étant donné leur rareté, une petite quantité de ces métaux vaut beaucoup d'autres choses. C'est ainsi que l'on voit les hommes qui doivent faire un long voyage emporter de l'argent ou de l'or pour leurs dépenses, au lieu d'une monnaie de fer, de manière à pouvoir effectuer les échanges nécessaires jusque dans les lieux éloignés.

Au début, on détermina la valeur simplement par la grandeur et le poids, puisque certaines nations se servaient d'argent non monnayé. Mais, par la suite, pour échapper à la peine de mesurer et de peser, on y apposa ensuite une empreinte qui était mise comme signe de la quantité de métal: tout comme en certains lieux on accepte une unité déterminée pour mesurer le vin ou le blé. Il est donc évident que la monnaie fut inventée pour faciliter les échanges des choses nécessaires à la vie.

117. Puis, quand il dit: "Une fois la monnaie inventée" (77), il traite d'une sorte d'échanges qui s'est développée à partir de la première: et il dit qu'après l'invention de la monnaie rendue nécessaire pour les échanges portant sur les choses nécessaires à la vie et devant être effectués dans des lieux éloignés, on introduisit un autre mode d'échange portant uniquement sur la monnaie: c'est ce qu'on appelle le change de la monnaie et dont s'occupent les marchands de change ("campsores"). Cela se fit d'abord d'une manière toute simple et presque accidentelle: lorsque certains, par exemple, transportant de l'argent d'un pays à un autre, dépensèrent plus de leur propre monnaie qu'ils n'en obtinrent d'une autre sorte en échange. Ces échanges prirent ensuite, sous l'action de l'expérience, une allure plus artificiel-

le, l'homme recherchant les endroits où l'argent pouvait être échangé, et recherchant les moyens de réaliser le plus grand profit; c'est ce dont s'occupe cet art d'échange.

118. Puis, quand il dit: "De là vient l'idée" (78), il traite de l'art d'acquérir des richesses. Et à ce sujet, il fait deux choses. Il montre à partir de ce qui précède quelles sont la matière et l'opération de cet art (78). En second, il pose un certain doute, lorsqu'il dit: "Et en effet, on pose souvent" (79).

Il conclut donc à partir de ce qui précède que les échanges de monnaie ayant été institués d'une certaine façon artificielle dans le but de réaliser un profit, l'art qui porte sur les échanges de monnaie s'appelle l'art d'acquérir des richesses; et son rôle est de pouvoir considérer comment l'homme pourra obtenir de l'argent en abondance: cet art est en effet ordonné, comme à sa fin, à l'abondance d'argent et de richesses.

119. Puis, quand il dit: "Et en effet, on pose souvent" (79), il expose un certain doute concernant ce qui précède. En effet, puisque l'art d'acquérir des richesses vise l'abondance d'argent et de richesses, on pourrait se demander si l'argent et la richesse ne constituent qu'une seule et même chose.

Et à ce sujet, il fait trois choses.

Il énonce d'abord l'opinion de certains (79). En second lieu, il expose une raison de penser le contraire, lorsqu'il dit: "A d'autres moments" (80). En troisième lieu, il détermine la vérité quand il dit:

"Aussi cherche-t-on" (81).

Il dit donc en premier (79) qu'un grand nombre de gens pensent que la richesse n'est pas autre chose qu'une grande quantité d'argent, du fait que l'activité de cet art d'acquérir des richesses et de l'échange de la monnaie, dont le but est d'augmenter la quantité de richesses, ne porte que sur la monnaie comme si c'était sa matière propre.

120. Puis, quand il dit: "A d'autres moments" (80), il pose l'opinion contraire, en disant que cela semble une certaine absurdité de dire qu'aucune des choses qui sont fournies par la nature, comme le blé, le vin et les autres choses de ce genre, ne constitue la richesse: et que seule la monnaie introduite par la loi constitue la richesse. Et pour le montrer, il invoque deux raisons; la première est la suivante: les choses qui peuvent varier au gré de l'homme ne constituent pas les véritables richesses, elles n'ont aucune valeur et aucune utilité pour les diverses nécessités de la vie: or, si les hommes qui s'en servent viennent à altérer la valeur de la monnaie, celle-ci ne vaut plus rien et n'est plus d'aucune utilité pour les nécessités de la vie; par exemple, si le roi ou les dirigeants de la communauté décident qu'elle n'a plus de valeur. Par conséquent, il est stupide de dire que la richesse ne consiste que dans l'accumulation de l'argent.

Il donne la deuxième raison quand il dit: "Et que, tout en disposant". Et cette raison est la suivante: il n'est pas convenable de dire que celui qui est riche manque de nourriture ou meure de faim; cependant, il peut souvent arriver que quelqu'un ayant de l'argent en abondance manque de nourriture et meure de faim, comme le raconte la

fable d'un certain Midas: celui-ci, cupide au-delà de toute mesure, demanda aux dieux et obtint que tout ce qu'il toucherait se changeât en or; il périt donc de faim malgré tout son or, puisque toute la nourriture qu'on lui apportait se changeait en or. Par conséquent, l'argent ne constitue pas la véritable richesse.

121. Puis, quand il dit: "Aussi cherche-t-on" (81), il conclut la vérité; et il dit qu'à cause des raisons données ci-dessus, ceux qui pensent bien disent que l'argent et la richesse ne sont pas la même chose. Il y a en effet des richesses qui sont selon la nature, et ce sont les choses nécessaires à la vie, comme on l'a dit plus haut; et l'acquisition de ces richesses appartient en propre à l'administration familiale; d'autre part, cette autre forme d'acquérir les richesses, qui est l'échange de la monnaie, recherche l'accroissement des biens, non pas de toutes les façons, mais uniquement par les échanges. Cette forme d'acquérir a donc entièrement rapport à la monnaie; la monnaie est, dans ce cas, principe et fin de l'échange, puisqu'on échange monnaie contre monnaie. Il est donc évident d'après cela que ceux qui possèdent en abondance les choses relatives aux nécessités de la vie, sont, à proprement parler, plus riches que ceux qui ont beaucoup d'argent.

LIVRE I - HUITIEME LECON

99

(Bekker 1257 b 23 - 1258 b 8)

IL POURSUIT SON ETUDE DE L'ART D'ACQUERIR DES RICHESSES PECUNIAIRES.

I - IL MONTRE QUE CE MODE D'ECHANGE NE CONNAIT PAS DE LIMITES (122).

A - Il en donne la raison (123).

B - Il examine une difficulté (124).

1. Il énonce cette difficulté.
2. Il apporte sa solution.

C - Il montre la source de cette difficulté (126).

II - IL CONSIDERE L'ART D'ACQUERIR DES RICHESSES PECUNIAIRES DANS SES RAPPORTS AVEC L'ECONOMIE DOMESTIQUE (130).

A - Il dit que cet art est subordonné à l'économie domestique:

1. Il énonce sa proposition (131).
2. Il soulève une difficulté (132).
3. Il apporte sa solution (133).

B - Il montre que l'exercice de cet art est parfois louable, parfois blâmable (134).

122. Après avoir montré que l'art d'acquérir des richesses par les échanges fut introduit par les lois humaines, le Philosophe montre ici que cet art n'a pas de limites. Et à ce sujet, il fait deux choses.

Premièrement, il expose son avancé (82). Deuxièmement, il en donne la cause, quand il dit: "La raison de cette attitude" (85).

Il divise son premier point en deux parties. Il explique d'abord sa proposition (82). En second lieu, il résout un certain doute, lorsqu'il dit: "De là vient que" (83).

123. Il dit donc en premier (82) que les richesses qui sont acquises par cet art d'acquisition, c'est-à-dire les échanges portant entièrement sur l'argent, n'ont pas de limites. Et il le prouve par la raison suivante. La poursuite de la fin ne connaît de limites dans aucun art. Par contre, les moyens d'atteindre la fin ne sont pas illimités, car ils sont mesurés et limités par la fin. Par exemple, l'art médical recherche sans restriction la santé en la produisant chaque fois qu'il le peut. Cependant, l'art médical n'utilise pas ses propres moyens sans aucune limite, mais seulement dans la mesure où ils peuvent être utiles à produire la santé. Et il en est de même dans les autres arts.

Et la raison en est la suivante: comme une fin est désirable en soi, plus une chose réalisera en elle-même cette fin, plus elle sera désirable; par exemple, si le blanc éblouit la vue, plus une chose sera blanche plus elle éblouira. Or, l'argent est comme la fin de cette sorte d'échange, qui vise en effet à faire acquérir plus d'argent. Par contre, l'argent n'est pas une fin par rapport à l'économie domestique;

il est plutôt un moyen ordonné à la fin qui est l'administration de la maison. Par conséquent, l'art d'échanger l'argent tend à l'acquisition de l'argent sans aucune limite, tandis que l'économie domestique tend à son acquisition d'une manière limitée.

124. Puis, quand il dit: "De là vient que" (83), il résout son doute à partir de ce qui précède.

Et à ce sujet il fait deux choses. Il expose d'abord son doute (83); puis, il le résout lorsqu'il dit: "La cause de" (84).

Il dit donc en premier (83) que pour la raison donnée ci-dessus, il semble que l'art d'acquérir des richesses pour l'administration d'une maison doive nécessairement avoir certaines limites; pourtant, si on considère ce qui se produit à ce sujet dans les faits, on s'aperçoit que c'est le contraire qui se produit. En effet, tous ceux qui s'occupent de l'administration d'une maison s'efforcent d'accroître indéfiniment leur argent, parce qu'ils veulent posséder ce qui leur permet d'obtenir les choses qui sont utiles à la vie.

125. Puis, quand il dit: "La cause de ce contraste" (84), il résout son doute; et il dit que la cause de ce contraste provient de l'étroite connexion qui existe entre ces deux arts d'acquisition: le premier, qui est au service de l'économie, recherche l'argent pour les échanges portant sur les choses nécessaires à la vie, tandis que l'autre recherche l'argent pour lui-même. En effet, l'opération de ces deux arts est la même, c'est-à-dire, l'acquisition de l'argent, mais ne se produit pas de la même façon: car, dans le premier cas, l'art d'acquisition est ordonné à une autre fin, soit l'administration de la maison;

tandis que dans l'autre cas, soit l'art des échanges monétaires, la fin de l'acquisition est l'accroissement même de l'argent. C'est donc à cause de l'étroite affinité de ces deux arts que certains chefs de famille ont cru que cette accumulation est aussi le rôle de l'administration domestique, et que leur devoir est de conserver intacte leur réserve de monnaie et même de l'accroître indéfiniment.

126. Puis, quand il dit: "La raison de cette attitude" (85), il montre la cause de ce qu'il vient de dire, à savoir, que parfois, les chefs de famille cherchent à augmenter leur argent indéfiniment.

Et étant donné que de la cause sus-dite découlent certains abus, il divise son sujet en trois parties, d'après les trois abus qu'il signale. La seconde partie commence quand il dit: "Et c'est ainsi" (86); et la troisième, quand il dit: "Et s'ils sont incapables" (86).

Il dit donc en premier (85) que la cause de cette disposition par laquelle les chefs de famille cherchent à augmenter leur argent indéfiniment, est que les hommes s'efforcent de vivre de n'importe quelle manière, et non de bien vivre c'est-à-dire de vivre vertueusement. Si en effet ils s'efforçaient de vivre vertueusement, ils se contenteraient des choses qui sont suffisantes aux premières nécessités de la vie: mais parce qu'ils délaissent cette recherche, chacun s'efforce de vivre selon sa propre volonté; c'est pourquoi chacun s'efforce d'obtenir les choses qui lui permettent de réaliser ses propres volontés: or puisque l'appétit des hommes est illimité, ils désirent également d'une manière illimitée les choses qui peuvent satisfaire leur concupiscence.

D'autres, en outre, s'efforcent de bien vivre, mais y ajoutent

la recherche des jouissances corporelles: ils disent en effet que l'homme ne possède pas le bonheur si ce bonheur ne comprend les délectations corporelles; c'est pourquoi ils recherchent les moyens de satisfaire les jouissances du corps: et comme il semble que cela peut être acquis aux hommes par l'abondance de leurs richesses, tout leur soin consiste à s'efforcer d'acquérir beaucoup d'argent.

Il faut remarquer qu'il détermine cette cause de l'attitude des chefs de famille à partir de l'idée qu'ils se font de la vie humaine, car le chef de famille se propose comme fin le bonheur de ceux qui font partie de la famille. Le premier abus est donc de rechercher à acquérir de l'argent de manière illimitée parce que les hommes n'ont pas une véritable connaissance de la vie heureuse.

127. Puis, quand il dit: "Et c'est ainsi" (86), il traite du second abus. En effet, puisque le chef de famille s'efforce d'acquérir des richesses, c'est ainsi qu'on en est arrivé à introduire dans la maison cet autre mode de l'art d'acquérir des richesses qui porte sur l'argent, en plus de ce qui relève en propre de l'économie, à savoir, l'acquisition des choses nécessaires à la vie: mais puisque les hommes désirent se procurer à l'excès les jouissances corporelles, ils recherchent donc les choses qui peuvent produire cet excès de jouissances, c'est-à-dire, l'abondance d'argent. Et c'est ce qui produit le second abus, par lequel cette forme de l'art d'acquérir qui n'est ni naturelle ni nécessaire est assumée par l'administration domestique.

128. Il traite du troisième abus, quand il dit: "Et s'ils sont incapables" (86¹). Et il dit que puisque les hommes sont parfois

incapables de se procurer suffisamment, par cette seconde forme de l'art d'acquérir des richesses, les choses par lesquelles ils peuvent satisfaire leur désir excessif de délectations corporelles, ils s'efforcent d'obtenir de l'argent par d'autres moyens, en utilisant leurs facultés, talents ou fonctions, d'une façon que réprouve la nature.

Car, puisque la force est une vertu, et que son oeuvre propre n'est pas d'amasser de l'argent, mais de rendre les hommes courageux dans l'agression et endurants dans la résistance; si quelqu'un subordonne son courage à la recherche des richesses, il n'utilise pas sa vertu d'une manière conforme à la nature. De la même façon, l'art militaire est ordonné à la victoire et l'art médical à la santé; aucun des deux n'est ordonné à la richesse. Mais, il arrive que certains utilisent l'art militaire et l'art médical en vue de l'acquisition de la richesse et en font des moyens de l'art d'acquérir, utilisant les arts de ce genre en vue de la richesse comme à la fin à laquelle toutes les autres choses doivent être ordonnées. Et c'est pourquoi il est dit: "L'argent répond à tout"¹.

129. Il conclut ensuite, comme une sorte d'épilogue, que nous avons ainsi parlé de la forme non nécessaire de l'art d'acquisition, c'est-à-dire de celle qui cherche à accroître indéfiniment l'argent, comme sa fin propre; nous avons indiqué sa nature et la raison pour laquelle les hommes en ont besoin, c'est-à-dire parce que leur appétit est illimité. Nous avons encore traité de la forme nécessaire de l'art

1. Ecclésiaste, X, 19 (au lieu de 13 dans l'édition Marietti).

d'acquisition et montré qu'elle est différente de la première. Elle cherche en effet à acquérir des richesses dans une certaine mesure pour une autre fin, à savoir, se procurer les choses nécessaires à la vie. Or, l'économie domestique porte en propre sur les choses qui sont selon la nature, c'est-à-dire les choses qui sont en vue de la subsistance; or, cette fin n'est pas illimitée comme celle de la première forme de l'art d'acquisition, mais elle connaît une certaine limite. On pourrait aussi comprendre que cette forme nécessaire de l'art d'acquisition est différente de l'autre forme, qu'elle constitue l'administration domestique et n'imite pas la première.

130. Puis, quand il dit: "On voit aussi quelle réponse" (86²), il aborde la question posée au début, à savoir, si l'art d'acquérir est une partie de l'économie domestique ou si c'est un art qui lui est subordonné; et il distingue l'art d'acquérir des autres formes d'acquisition, puis, il apporte sa réponse.

Et à ce sujet, il fait deux choses. Il montre en premier que l'art d'acquérir est subordonné à l'économie domestique (86²). En second lieu, il montre que l'art d'acquérir est dans certains cas louable et dans certains cas blâmable, lorsqu'il dit: "Mais, comme nous l'avons dit" (89).

Il divise son premier point en trois parties. Dans la première il répond à la question posée ci-dessus (86²). Dans la seconde il soulève un certain doute, quand il dit: "S'il n'en était pas ainsi" (87). Dans la troisième, il manifeste une partie de ce qu'il vient de dire, lorsqu'il dit: "Mais, par-dessus tout" (88).

131. Il dit donc en premier (86) qu'on voit déjà, par ce qui précède, quelle réponse peut recevoir le problème posé au début, à savoir, si l'art d'acquérir se rapporte à l'économie domestique et à la politique, ou si c'est un art qui leur est tout à fait étranger. Or, la réponse véritable, c'est que l'art d'acquérir n'est pas la même chose que l'économie domestique, comme on l'a dit ci-dessus, mais que c'est un art subordonné à l'économie domestique, car les richesses doivent exister en vue de l'administration de la maison.

Et il le montre par ce fait que la famille et la société politique doivent être composées d'hommes et doivent comprendre les choses qui sont nécessaires à ceux-ci. Or, l'art politique ne crée pas les hommes, il les reçoit engendrés par la nature, et s'en sert. De la même façon, la politique et l'économie domestique ne créent pas la nourriture, c'est la nature qui la fournit. Par exemple, la mer donne des poissons, la terre donne des fruits, et ainsi de suite pour les autres choses. Le rôle propre et immédiat de la politique ou de l'économie domestique n'est donc pas de produire ou d'acquérir de la nourriture; il leur appartient plutôt en propre de bien administrer leur société respective. Ainsi, ce n'est pas l'affaire du tisserand de fabriquer de la laine mais uniquement de s'en servir, et de savoir quelle sorte de laine est de bonne qualité et appropriée à son travail, ou de mauvaise qualité et inutilisable. Par suite, l'économie domestique se sert et de la nature qui engendre les hommes et la nourriture, et de l'art d'acquérir qui lui procure les richesses, tout comme l'art du tisserand utilise et la nature qui produit la laine et le commerce qui lui permet de

l'acquérir.

132. Puis, quand il dit: "S'il n'en était pas ainsi" (87), il pose la question suivante: puisque les membres de la famille doivent posséder la santé aussi bien que les autres choses de première nécessité comme la nourriture et le vêtement, pourquoi l'art médical ne serait-il pas partie de l'économie domestique tout comme l'art d'acquérir?

La réponse à faire, c'est qu'il appartient bien au chef de famille et au chef politique de veiller d'une certaine façon à la santé de leurs sujets, en prenant conseil auprès des médecins pour assurer la santé de ces mêmes sujets; mais il ne leur appartient pas, par contre, mais bien aux médecins, d'étudier les choses qui peuvent préserver ou restaurer la santé.

D'une manière analogue, il appartient au chef de maison de s'occuper dans une certaine mesure de l'art d'acquérir, pour utiliser les biens déjà acquis et les services de ceux qui s'occupent de l'acquisition de ces biens, mais il ne lui appartient pas de considérer comment et par quelles choses on peut acquérir la richesse, ce rôle étant celui de l'art d'acquérir qui lui est subordonné.

133. Puis, quand il dit: "Mais, par-dessus tout" (88), il manifeste une partie de ce qu'il vient de dire, à savoir, que la nature met à notre disposition les choses qui sont nécessaires: et il dit que, comme nous l'avons dit plus haut, les biens dont se servent l'économie domestique et la politique doivent être mis à leur disposition par la nature, qui les fournit même aux arts subordonnés. Et il le prouve par le fait que le rôle de la nature est de fournir de la nourriture à l'être

qu'elle a engendré. Il semble en effet que toute créature reçoit comme aliment la matière qui reste de la substance dont elle est engendrée; par exemple, quand un animal vivipare est engendré, la nature transforme la matière qui reste en lait et prépare ainsi la nourriture à l'être qui est engendré. C'est pourquoi, d'une manière analogue, l'homme est formé à partir de certaines choses qui sont dans la nature, tandis que certaines autres lui servent de nourriture. Par conséquent, il y a pour tous les hommes un art d'acquérir qui est naturel concernant la nourriture ou l'argent utilisé en vue de l'acquisition de la nourriture tirée de produits naturels comme les fruits ou les animaux. Par contre, il n'est pas conforme à la nature qu'un homme acquière de l'argent, non à partir des choses naturelles, mais à partir de l'argent lui-même.

134. Puis, quand il dit: "Mais, comme nous l'avons dit" (89), et étant donné qu'il existe deux espèces de l'art d'acquérir, il montre que l'art d'acquérir est dans certains cas louable et dans certains cas blâmable. Et il dit qu'il y a donc deux espèces de l'art d'acquérir: la première s'appelle l'échange de la monnaie, par lequel on acquiert de l'argent à partir de l'argent, pour lui-même; la seconde espèce pour sa part, est celle qui relève de l'économie domestique, et c'est par elle qu'on obtient des richesses à partir des choses naturelles comme les fruits et les animaux, ainsi qu'il a déjà été dit. Cette seconde forme de l'art d'acquérir est nécessaire à la vie humaine et par conséquent louable. Par contre, l'autre forme de l'art d'acquérir se rapporte moins à ce qui est nécessaire à la nature, qu'à ce qui est désiré par l'appétit, comme on l'a déjà dit: On la trouve justement blâmable, car elle

n'est pas conforme à la nature; en effet, elle ne procède pas des choses naturelles et ne vise pas à subvenir aux premières nécessités de la vie, mais est plutôt le résultat d'échanges réciproques à l'aide desquels l'homme cherche à accroître son argent.

Enfin, puisque cette forme d'acquisition est justement blâmable, une des pratiques qu'on trouve le plus justement blâmable et qu'on déteste avec le plus de raison, est le prêt à intérêt ou "foenus", par lequel l'argent rapporte de lui-même. C'est de là qu'il tire son nom. On constate en effet que les choses qui sont engendrées conformément à la nature sont semblables aux choses qui les engendrent; c'est ainsi qu'il se produit une certaine génération lorsque de l'argent fait rapporter de l'argent. Et c'est pourquoi cette forme d'acquisition est au plus haut point contraire à la nature; car, il est conforme à la nature que l'argent soit acquis à partir des choses naturelles et non à partir de l'argent lui-même. Ainsi donc, une forme de l'art d'acquérir est louable, tandis que deux de ses formes sont blâmables, comme on vient de le dire.

(Bekker 1258 b 9 - 1259 a 36)

IL CONCLUT SON ÉTUDE DE LA PROPRIÉTÉ EN CONSIDÉRANT CE QUI SE RAPPORTE À SON USAGE (135-136).

I - IL DISTINGUE LES PARTIES DE L'ART D'ACQUÉRIR (137).

A - Il montre quelles en sont les parties nécessaires (137-138).

B - Il montre quelles en sont les parties non nécessaires (139).

1. Il énonce les subdivisions de toutes ces parties (139-142).
2. Il s'excuse de ne pas les étudier en détail (143).
3. Il ajoute une précision (144).

II - IL ÉNONCE CERTAINES CHOSES UTILES À CES PARTIES DE L'ART D'ACQUÉRIR.

A - Il propose de les étudier à partir des écrits (145).

B - puis à partir d'exemples (146):

1. comme celui du philosophe Thalès (147-148),
2. et celui d'un commerçant de Syracuse (149).

C - Il montre l'utilité de ces études pour les hommes politiques (150).

135. Après avoir montré l'origine, les propriétés et les parties de l'art d'acquérir, le Philosophe commence ici à examiner les choses qui concernent son usage.

Il dit en premier ce qu'il se propose de faire (90); puis, il se met à l'oeuvre, quand il dit: "Les parties utiles de l'art d'acquérir" (91).

Il dit donc en premier (90) que comme nous avons déterminé de manière satisfaisante ce qui concerne la nature de l'art d'acquérir, il faut maintenant considérer brièvement ce qui concerne son usage, à savoir, comment s'en servir. En effet, toutes les choses qui portent sur les actions humaines peuvent être considérées librement, c'est-à-dire d'une manière rapide et spéculative, car il est facile de considérer les choses universellement. Cependant, il est aussi nécessaire de les considérer en s'inspirant de l'expérience, afin que l'homme puisse en avoir un usage parfait.

136. Puis, quand il dit: "Les parties utiles" (91), il détermine ce qui se rapporte à l'usage de l'art d'acquérir. Et à ce sujet, il fait deux choses. Il en distingue d'abord les parties (95); en second lieu, il signale quelques ouvrages qui peuvent être utiles à ce sujet, quand il dit: "Certains auteurs ont écrit sur ces questions" (95).

Il divise son premier point en deux parties. Il distingue d'abord les parties de l'art d'acquérir portant sur les choses nécessaires à la vie humaine (91). Puis, il distingue les parties de l'art d'acquérir portant sur les choses non nécessaires, quand il dit: "Quant à l'autre forme" (92).

Il avait dit en effet précédemment que la forme de l'art d'acquérir portant sur les choses nécessaires est celle par laquelle l'homme acquiert la richesse à partir des choses que la nature fournit pour les premières nécessités de la vie. Cette forme de l'art d'acquérir comprend deux parties.

137. La première partie est celle par laquelle l'homme peut acquérir des richesses au moyen de l'achat et de la vente de ces choses que la nature fournit pour les premières nécessités de la vie. Et au sujet de cette partie, il dit que ses subdivisions utiles pour celui qui veut devenir habile en la matière, sont constitués par les connaissances portant sur les biens de ce genre que les hommes possèdent, à savoir, quel est leur plus haut prix, en quel lieu on les vend à plus haut prix, et comment, à quel moment, et dans quelles conditions.

Et il explique ici de quels biens il parle: on peut en effet posséder des chevaux, des boeufs, des brebis et d'autres animaux. Celui qui veut s'enrichir en s'occupant de ces choses doit donc savoir quels animaux sont les plus chers, et pour quelles régions; car certains autres animaux se retrouvent en grand nombre dans d'autres régions. Ainsi il pourra les acheter là où ils se trouvent en abondance, et les vendre là où ils coûtent cher.

138. La seconde partie de cette forme de l'art d'acquérir est celle qui permet à l'homme de se procurer en abondance les choses qu'il peut vendre: c'est ce qui se produit par la culture des terres. Parfois ces terres sont dénudées, c'est-à-dire sans arbres, comme les champs où l'on sème le blé; parfois, on y a planté des vignes, des arbres

fruitiers ou des oliviers. C'est en effet par cette sorte de culture que l'homme obtient en abondance du blé, du vin ou des choses de ce genre. Un homme qui veut être habile en ce genre de choses doit également connaître l'élevage des abeilles et des autres animaux soit aquatiques comme les poissons, soit ailés comme les oiseaux. En effet, l'élevage de ces animaux peut parfois être utile à la vie humaine, car en posséder un grand nombre peut permettre d'acquérir des richesses.

139. Puis, quand il dit: "Quant à l'autre forme" (92), il distingue les parties de l'art d'acquérir portant sur les échanges d'argent. Il a été dit précédemment que cette forme de l'art d'acquérir porte sur les richesses qui s'acquièrent non à partir des choses nécessaires à la vie mais à partir de certaines autres choses. Elle est donc appelée "translativa" parce que c'est à partir de l'usage de l'argent pour les échanges portant sur les choses naturelles qu'on en est venu à utiliser l'argent pour des échanges ne portant que sur la monnaie elle-même.

Et à ce sujet, il fait trois choses. Il distingue d'abord les parties de cette forme de l'art d'acquérir (92). En second lieu, il s'excuse de ne pas étudier d'une manière plus complète, lorsqu'il dit: "De toutes ces diverses branches" (93). En dernier lieu, il manifeste une partie de ce qu'il vient de dire, quand il dit: "Parmi les métiers" (94).

Dans son premier point (92), il pose les quatre parties de cette forme de l'art d'acquérir. La première et la plus importante est le commerce: en effet, les marchands acquièrent de grandes richesses. Et

il dit que le commerce lui-même se subdivise en trois parties. La première subdivision est la navigation, c'est-à-dire le transport des marchandises par eau. La seconde subdivision est le transit, ou transport des marchandises sur terre, au moyen de chariots ou de bêtes de somme. La troisième subdivision est le négoce, qui n'implique le transport des marchandises ni par mer ni par terre, mais qui facilite aux marchands les échanges d'argent ou de marchandises. Ces parties du commerce diffèrent l'une de l'autre, parce que l'une est plus sûre, soit le transport sur terre, tandis qu'une autre rapporte plus de profit, soit le transport par eau, mais est plus périlleuse.

140. La seconde partie de l'art d'acquérir portant sur les échanges d'argent est le prêt à intérêt, c'est-à-dire l'acquisition d'argent par usure.

141. La troisième partie est le travail salarié: c'est le cas de ceux qui louent leur travail pour une certaine somme d'argent. Il peut ici y avoir une différence; car le travail salarié peut porter sur des choses utiles comme l'art culinaire et les choses de ce genre, et il peut aussi porter sur des opérations qui ne relèvent pas de l'art mais qui sont utiles seulement au corps et auxquelles seul le corps participe, comme labourer les champs ou accomplir d'autres travaux de ce genre.

142. La quatrième partie est intermédiaire entre les deux principales formes de l'art d'acquérir puisqu'elle participe à quelque chose de chacune: ce sont toutes ces industries qui tirent leur profit de la pierre ou des métaux de la terre. Elle participe en effet à la première forme de l'art d'acquérir en ce sens qu'elle porte sur les choses tirées

de la terre et produites par la terre, tout comme l'agriculture porte sur les produits de la terre. Elle participe à la seconde forme de l'art d'acquérir en ce sens que les minéraux de ce genre ne portent pas de fruits pouvant servir aux premières nécessités de la vie, comme les champs et les animaux, mais peuvent être utiles à certaines autres choses comme la construction de maisons et la fabrication de divers instruments.

Cette quatrième partie comprend à son tour plusieurs classes répondant aux diverses espèces de métaux comme l'or, l'argent, le fer et autres.

143. Puis, quand il dit: "De toutes ces diverses branches" (93) il s'excuse de ne pas étudier ces parties davantage; et il dit que nous avons parlé de ces parties seulement dans la mesure où c'était nécessaire. Une étude particulière plus détaillée pourrait être utile à ceux qui veulent s'enrichir par la pratique de ces différentes industries, mais il serait fastidieux d'y consacrer plus de temps pour ceux qui tendent aux choses plus grandes.

144. Puis, quand il dit: "Parmi les métiers" (94), il explique ce qu'il disait plus haut des oeuvres serviles et des métiers. Et il dit que c'est plutôt à la classe des métiers qu'appartiennent les opérations où le hasard intervient le moins: nous disons en effet qu'une chose est le produit du hasard lorsqu'elle se fait à l'encontre des prévisions de la raison, car l'art est le produit de la raison. Par conséquent, les métiers, dont l'opération dépend beaucoup du hasard, comportent peu d'habileté technique, comme c'est le cas de ceux qui font la

pêche à l'hameçon et des opérations de ce genre. Par contre, les métiers, dont l'oeuvre dépend peu du hasard, relèvent davantage de l'art technique, comme le métier de l'ouvrier et les autres métiers de ce genre. Les métiers les plus vils et les plus abjects sont ceux où le corps se salit davantage, comme il arrive aux cuisiniers et aux balayeurs de rues et à ceux qui exercent des métiers de ce genre. Les métiers les plus serviles sont ceux dans l'opération desquels le corps intervient davantage et la raison fort peu, comme c'est le cas des porte-faix, des messagers et de ceux qui exercent des métiers de ce genre. Les métiers les plus ignobles sont ceux qui requièrent le moins d'habileté et de l'âme et du corps, comme il est facile de le voir d'après certains des exemples ci-dessus.

145. Puis, quand il dit: "Certains auteurs" (95), il propose certaines choses utiles à ces parties de l'art d'acquérir. En premier, il propose d'étudier des exemples à partir des écrits (95); puis, à partir des exemples, quand il dit: "On devrait bien aussi" (96).

Et il dit en premier (95) que certains auteurs ayant écrit sur ces questions, par exemple, Charès de Paros et Apollodore de Lemnos qui ont écrit sur l'agriculture et les soins à donner au sol et aux plantations, et par exemple encore, Palladius chez les Romains, et d'autres auteurs qui ont traité de d'autres sujets mentionnés ci-dessus, tout homme s'intéressant à ces questions pourra en apprendre davantage en s'aidant de leurs écrits.

146. Puis, quand il dit: "On devrait bien aussi" (96), il propose une théorie sur les choses qui devraient être étudiés. Il formule

en premier sa proposition (96); puis, il ajoute des exemples lorsqu'il dit: "Citons l'exemple de Thalès" (97).

Il dit donc en premier (96) qu'il faut étudier non seulement les écrits traitant des techniques qui se rattachent aux parties indiquées ci-dessus, mais encore étudier les renseignements dispersés dans différents écrits sur les moyens grâce auxquels certains particuliers ont réussi à faire fortune, car tous ces moyens peuvent être utiles à ceux qui s'efforcent d'accroître leurs richesses.

147. Puis, quand il dit: "Citons l'exemple de Thalès" (97), il ajoute deux exemples; et son exposé du deuxième commence quand il dit: "Autre exemple, en Sicile" (99).

Son premier point comprend deux parties. Il donne d'abord l'exemple (97); puis, il montre à quoi cet exemple peut être utile, quand il dit: "Mais, comme" (98).

En ce qui concerne son premier exemple (97), il faut savoir que Thalès fut l'un des sept sages et qu'il fut le premier à s'occuper de philosophie naturelle, les six autres sages s'étant occupé des actions humaines. Le fait dont il est ici question a quelque rapport utile à l'accroissement des richesses, bien qu'il soit le résultat de la sagesse et non du seul désir des richesses; car, on peut en tirer un certain enseignement universel en vue de l'accroissement des richesses. Comme on avait fait à Thalès des reproches au sujet de sa pauvreté, laquelle était considérée comme une preuve de l'inutilité de la philosophie, ce dernier, à l'aide d'observations astronomiques dont il maîtrisait bien l'art, put prévoir une plus abondante récolte d'olives pour l'année

suivante que la récolte qui était habituelle. Car, bien que la récolte eut été abondante l'année précédente, on en avait beaucoup manqué par la suite. Alors qu'on était encore en hiver et que les olives étaient encore abondantes, il acheta des cultivateurs d'olives des deux villes de Milet et de Chio moyennant un léger acompte, les récoltes de l'année suivante, les cultivateurs prévoyant que ces récoltes seraient peu abondantes. Mais, quand vint le temps de la récolte des olives, un grand nombre de gens voulurent tout à coup et en même temps acheter des olives, de sorte que Thalès put demander les prix qu'il voulut. Amassant ainsi beaucoup d'argent, il montra que les philosophes peuvent s'enrichir rapidement quand ils le veulent, bien que ce ne soit pas là leur ambition. Et Thalès montra de cette façon sa sagesse.

148. Puis, quand il dit: "Mais comme nous l'avons indiqué" (98), il montre comment cet exemple peut être utile dans l'art de s'enrichir. Et il dit qu'il est très utile à quiconque, pour s'enrichir, de pouvoir s'assurer un monopole, de manière à être le seul à vendre une certaine marchandise dans la cité.

149. Puis, quand il dit: "Autre exemple, en Sicile" (99), il donne un second exemple; puis, il montre que ce procédé est identique au premier.

Il dit donc en premier qu'un certain particulier, se servant de fonds qui lui avaient été confiés, acheta la totalité du fer provenant des mines en exploitation. Après quoi, quand les négociants arrivèrent pour acheter, il se trouva le seul vendeur, et, sans pratiquer une hausse des prix excessive afin de pouvoir vendre rapidement, il réalisa un

bénéfice de cent talents pour une mise de fonds de cinquante. Denys, tyran de Syracuse, s'apercevant que cet homme avait fait beaucoup d'argent, lui ordonna de quitter Syracuse tout en lui permettant d'emporter son argent. Car, comme on le verra plus loin, il est jugé nuisible aux intérêts d'un tyran que certains citoyens deviennent trop riches.

150. Puis, quand il dit: "Pourtant" (100), il montre que ce procédé est identique au premier, car cette transaction est identique à celle du philosophe Thalès: tous deux avaient eu l'art de se constituer un monopole. Il est également utile aux hommes politiques de connaître ces procédés, car un grand nombre de cités ont besoin d'argent, tout comme la famille, et même davantage, car la cité a besoin de plus de choses. C'est pourquoi certains de ceux qui s'occupent de gestion politique se consacrent principalement à ce genre de recherches, afin d'accroître les richesses du trésor public.

LIVRE I - DIXIÈME LEÇON

120

(Bekker 1259 a 37 - 1260 a 36)

IL ABORDE L'ÉTUDE DES DEUX AUTRES ASSOCIATIONS AU SEIN DE LA SOCIÉTÉ DOMESTIQUE (151).

I - DU POINT DE VUE DE L'AUTORITÉ.

A - Il établit une comparaison (152).

B - Il manifeste sa comparaison:

1. Entre l'autorité conjugale et le pouvoir politique (153);
2. Entre l'autorité paternelle et le pouvoir monarchique (154).

C - Il montre que l'administration familiale porte principalement sur ces deux sortes d'associations (155).

II - DU POINT DE VUE DE LA VERTU (156).

A - Il soulève la question de la nécessité de la vertu (156);

1. en ce qui concerne l'association maître-esclave (156);
2. en ce qui concerne les deux autres associations (157).

B - Il apporte sa réponse:

1. En général (158-160);
2. En particulier (161).

151. Après avoir déterminé ce qu'était l'association maître-esclave et avoir même traité en général de la possession, le Philosophe commence ici à traiter des deux autres associations que l'on trouve au sein de la famille et qui ont déjà été énoncées, à savoir, l'association du mari et de la femme, et celle du père et de l'enfant. Son exposé se divise en deux parties.

Dans la première, il étudie ce qui se rapporte à ces deux associations (101); dans la seconde, il dit pourquoi il ne s'étend pas davantage sur ce sujet, lorsqu'il dit: "Au contraire" (112).

L'étude de ces deux associations se divise elle-même en deux parties. Dans la première, il les compare aux autres formes d'autorité (101); dans la deuxième, il aborde une question commune à toutes, quand il dit: "Une première question" (105).

Son premier point se divise en trois parties. Il compare d'abord les communications sus-dites aux autres formes d'autorité (101). En second lieu il manifeste cette comparaison lorsqu'il dit: "Il est vrai que" (102). En troisième lieu, il montre que l'administration familiale porte davantage sur ces deux sortes d'associations, lorsqu'il dit: "On voit donc" (104).

152. Il dit en premier (101) que puisqu'il a déjà été montré que l'économie, en tant que gestion de la maison, comporte trois parties qui sont les trois sortes d'associations sus-dites, et que nous avons déjà étudié la première qui est l'association despotique ou l'association maître-esclave, il nous reste à parler de la seconde qui est l'association paternelle ou celle du père et de l'enfant, et de la troisième

qui est l'association conjugale ou celle du mari et de la femme. A leur sujet, il fait trois choses.

Il dit d'abord que dans ces deux sortes d'associations on trouve une certaine forme de domination ou d'autorité. L'homme en effet commande à la femme et le père commande à l'enfant, non pas comme à des esclaves, mais comme à des hommes libres. Et c'est en quoi ces deux associations diffèrent de l'autorité despotique.

Il dit en second lieu que ces deux formes d'autorité ne sont pas identiques. Car l'homme exerce sur la femme un pouvoir politique, comme celui qui a été élu dirige la société politique; tandis que le père exerce sur l'enfant un pouvoir monarchique, et c'est pourquoi le père possède les pleins pouvoirs sur ses enfants comme le roi dans son royaume. Cependant l'homme ne possède pas les pleins pouvoirs sur sa femme par rapport à toutes choses, mais seulement par rapport aux choses qui sont exigées par la loi, tout comme le chef de la cité n'exerce sur les citoyens que les pouvoirs qui lui sont confiés par la loi.

Il montre en troisième lieu que ces deux formes d'autorité sont conformes à la nature. Car, dans la nature, c'est toujours celui qui est le plus parfait qui exerce l'autorité, comme on l'a vu auparavant. Or l'homme est naturellement plus parfait que la femme, à moins que l'ordre naturel ne soit interverti par un accident comme dans le cas des hommes efféminés. Semblablement, le père est supérieur à l'enfant tout comme le plus âgé est supérieur au plus jeune et le plus parfait est supérieur au moins parfait. Par conséquent, il est naturel que l'homme commande à la femme et à l'enfant.

153. Puis quand il dit: "Il est vrai que" (102), il manifeste les comparaisons qu'il vient de faire. D'abord en ce qui concerne l'autorité conjugale et le pouvoir politique (102); puis en ce qui concerne l'autorité paternelle et le pouvoir monarchique, lorsqu'il dit: "La puissance du père" (103).

Il montre d'abord (102) en quoi les deux termes de la première comparaison diffèrent. Dans le cas des pouvoirs civils, ce ne sont pas toujours les mêmes personnes qui exercent l'autorité et qui sont sujets, car ceux qui exercent le pouvoir une année sont remplacés l'année suivante; et cela parce qu'il convient, qu'entre des gens qui sont égaux selon la nature et qui ne diffèrent aucunement selon la nature, l'autorité ne soit exercée par quelqu'un que pendant un certain temps pendant lequel les autres lui sont soumis.

C'est pourquoi les hommes ont inventé certaines différences, soit dans la forme, à l'aide de signes extérieurs, soit dans la manière de parler, pour que certaines personnes soient nommées avant d'autres, soit encore dans les honneurs, pour faire en sorte que les sujets montrent, envers les personnes qui exercent l'autorité, un respect qu'on ne leur témoignait pas auparavant. C'est le sens du discours du poète Amasis au sujet de celui qui a pour fonction de laver les pieds. Car, si ce dernier était paré des mêmes insignes et recevait les deux mêmes marques de respect mentionnées ci-dessus, on ne verrait plus de différence entre lui et le gouvernant de la cité. Il est donc évident que le pouvoir politique passe d'une personne à une autre, tandis que cela ne se produit pas dans le cas de l'autorité conjugale. En effet, le

mâle ne peut pas après coup devenir femelle, ou inversement, mais l'homme et la femme demeurent toujours les mêmes quant à l'espèce.

154. Puis quand il dit: "La puissance du père" (103), il montre une ressemblance entre l'autorité paternelle et le pouvoir royal, et il dit que l'autorité du père à l'égard de ses enfants est un pouvoir royal. Deux choses sont en effet à noter au sujet de cette forme d'autorité: à savoir, que le père qui a engendré commande en fonction de l'amour, car le père aime naturellement ses enfants; de plus, il commande en vertu de son âge, qui semble lui donner une certaine prérogative sur ses enfants. Par ces deux caractères, l'autorité paternelle ressemble au pouvoir royal.

C'est pourquoi Homère appelle Jupiter, c'est-à-dire le dieu suprême, père des hommes et des dieux, et roi de toutes choses, des hommes et des substances supérieures qu'il appelle des dieux. Il faut en effet que le roi, qui commande toujours et possède pleins pouvoirs en toutes choses, diffère de ses sujets selon sa nature par l'excellence de sa bonté; de sorte que, même si celui qui commande appartient au même genre que ses sujets, au moins au point de vue de l'espèce humaine, ce sera encore mieux s'il appartient à la même nation.

Tel est donc le rapport qui existe entre le plus âgé et le plus jeune, et entre le père et le fils, par où le premier a la prérogative naturelle d'une certaine perfection. Il faut donc que le roi diffère naturellement des autres, car s'il n'avait pas une certaine supériorité naturelle dans l'ordre de la bonté, il ne serait pas juste qu'il possède toujours les pleins pouvoirs sur ses égaux, comme on le verra plus loin

au troisième livre.

Il existe donc une différence naturelle entre le pouvoir royal et le pouvoir politique, lequel s'exerce entre égaux selon la nature. C'est l'affection qui distingue le pouvoir royal du pouvoir tyrannique, car le tyran n'exerce pas l'autorité en raison de l'amour qu'il porte à ses sujets, mais en vue de son propre intérêt personnel.

155. Puis quand il dit: "On voit donc" (104), il conclut que la sollicitude principale des chefs de famille doit porter surtout sur ces deux associations plutôt que sur toutes les autres choses. Car l'économie familiale porte plus sur les personnes que sur les choses comme le pain, le vin et les choses du même genre. Elle doit porter davantage sur les vertus par lesquelles les hommes vivent bien que sur les moyens de se procurer et d'accroître ce qu'on appelle la richesse; semblablement elle doit encore porter davantage sur la direction des hommes libres que sur celle des esclaves. Et la raison de cet état de choses peut être tirée du fait que l'intention de n'importe quelle chose provient de sa fin. En effet, les choses inanimées sont recherchées par l'homme qui en est en quelque sorte la fin, et les esclaves sont recherchées pour servir les hommes libres.

156. Puis quand il dit: "Une première question" (105), et comme il a déjà fait mention de la vertu convenant aux hommes libres et aux esclaves, il soulève à ce propos une question qu'il traitera en trois points.

Il introduit d'abord la question (105); puis, en second lieu il en donne la solution, lorsqu'il dit: "Manifestement" (107); et en

troisième lieu, il aborde une question soulevée par la précédente, lorsqu'il dit: "On pourrait" (109) (Leçon XI).

Dans son premier point, il fait deux choses. Il traite d'abord de la question par rapport au maître et à l'esclave (105); puis, par rapport aux autres sortes d'autorité, lorsqu'il dit: "C'est une question" (106).

Il dit en premier (105) que l'on peut soulever une certaine difficulté au sujet des esclaves. Il est en effet manifeste que l'esclave doit posséder une certaine habileté et certaines qualités corporelles qui lui permettent d'exécuter les ordres de son maître et de le servir, comme on l'a dit plus haut. Ces connaissances sont au nombre des sciences serviles.

Mais la question consiste à savoir si, en plus de ces qualités corporelles, l'esclave doit posséder une vertu d'une plus grande dignité, comme les vertus morales, par exemple, la tempérance, la force, la justice et autres vertus du même genre; ou bien, si la seule vertu qui convient à l'esclave est celle qui le rend apte à apporter son aide dans les choses qui se rapportent au corps.

Et il dit que d'une façon comme de l'autre, il semble y avoir quelque difficulté. Car d'une part, si les esclaves sont susceptibles d'acquérir les vertus morales comme les hommes libres, il semble qu'ils ne différeront en rien de ces derniers. Car il semble que les hommes les meilleurs sont ceux qui cultivent à la fois les vertus des hommes libres et des esclaves. D'autre part, il ne semble pas convenable, puisque les hommes communiquent par la raison, que les esclaves ne possèdent pas les

vertus par lesquelles les hommes vivent en accord avec la raison.

157. Puis quand il dit: "C'est une question" (106), il soulève la même question à propos des personnes soumises aux autres formes d'autorité familiale. Il dit que la même question peut être soulevée à propos de la femme et de l'enfant, à savoir si chacun doit posséder les vertus de tempérance, de force et de justice, ou non. Et cette même question peut être posée en général à propos de toute forme d'autorité, à savoir, si celui qui commande et celui qui obéit doivent pratiquer les mêmes vertus. Et il examine la question sous ces deux aspects.

Car, s'il faut que celui qui commande et celui qui obéit participent de la même façon à l'excellence de la vertu, il n'y a aucune raison pour que l'un obéisse et que l'autre commande toujours pendant toute sa vie; il en serait autrement si chacun commandait et obéissait successivement, comme c'est le cas dans l'exercice de l'autorité politique. Mais on ne peut pas dire non plus que la vertu de celui qui commande et celle de celui qui obéit diffèrent selon le plus et le moins, car le plus et le moins ne diffèrent pas selon l'espèce, alors que commander et obéir diffèrent selon l'espèce. Il ne semble donc pas suffisant, pour distinguer celui qui commande et celui qui obéit, qu'ils ne diffèrent que par leur degré de vertu.

D'autre part, il paraît inconvenant de dire que l'un doit posséder la vertu et l'autre pas. Car, si celui qui commande n'est pas tempérant et juste, il ne pourra pas bien exercer son autorité. Et si, de son côté, celui qui obéit ne possède pas ces vertus, il ne pourra pas se soumettre convenablement à l'autorité; car il omettra souvent de faire

ce qu'il doit faire à cause de son intempérance ou de sa crainte, et ainsi, il ne sera pas un bon sujet.

158. Puis quand il dit: "Manifestement" (107), il apporte sa solution, d'abord en général (107), puis en particulier, lorsqu'il dit: "Cette diversité" (108).

Il conclut d'abord (107) à partir des raisons déjà données que celui qui commande et celui qui obéit doivent nécessairement posséder tous deux la vertu; car autrement, l'un ne pourrait bien commander et l'autre ne pourrait bien obéir. Il existe toutefois une différence dans la vertu de chacun.

Et il le manifeste en partant de ceux que la nature a faits pour obéir. Et il prend d'abord l'exemple des parties de l'âme, dont l'une est naturellement faite pour commander, à savoir la partie rationnelle; et l'autre naturellement faite pour obéir, à savoir la partie irrationnelle, comme l'irascible et le concupiscible. Or nous reconnaissons que chaque partie possède une certaine vertu qui est différente: en effet, la vertu de la partie rationnelle est la prudence, tandis que la vertu de la partie irrationnelle est la tempérance et la force et les autres vertus du même genre. On voit donc en ceci qu'il en est de même chez les autres êtres que la nature a destinés à commander et à obéir. Car, puisque la nature comprend des êtres divers, c'est conformément à la nature qu'on trouve différentes formes d'autorité et de subordination dans les êtres. L'homme libre, en effet, commande différemment à l'esclave, à la femme et à l'enfant, comme on l'a déjà vu. Néanmoins, les parties de l'âme se trouvent dans chacun de ces êtres; de sorte que les

vertus leur conviennent tous, mais de façon différente.

159. Et il le manifeste d'abord par rapport à la partie rationnelle à qui il revient de délibérer. En effet, l'esclave en tant que tel ne peut pas délibérer de ses actes. La raison en est que nous délibérons des choses qui sont en notre pouvoir; mais, l'esclave n'est pas maître de ses actes car ces derniers relèvent de son maître. L'esclave ne possède donc pas le pouvoir de délibérer librement de ses actes.

De son côté, la femme, bien que libre, possède le pouvoir de délibérer, mais seulement de façon inefficace. La raison en est qu'à cause de la sensibilité de sa nature, le pouvoir de délibérer lui appartient d'une manière imparfaite, et lui est aisément enlevée sous l'influence des passions comme la concupiscence, la colère ou la crainte ou de quelque sentiment du même genre.

Les enfants enfin ne possèdent le pouvoir de délibérer que de façon imparfaite. Et ceci, parce qu'ils ne possèdent pas un parfait usage de la raison, de façon à pouvoir considérer en particulier toutes les choses au sujet desquelles il faut délibérer. Par conséquent, ils participent donc à l'usage de la raison d'une façon différente.

160. Il doit donc en être de même des vertus morales. Tous, également participent aux vertus morales, mais non de la même façon. Chacun, en effet, ne participe aux vertus morales qu'en autant qu'elles sont nécessaires à son oeuvre propre. Par conséquent, celui qui commande, soit dans la cité, soit dans la famille par rapport aux esclaves, aux femmes ou aux enfants, doit posséder la vertu morale dans sa perfection, car sa tâche est absolument semblable à celle de l'architecte ou

de l'artisan principal. En effet, c'est de la même façon que l'artisan principal dirige, et commande aux artisans manuels subalternes, que celui qui commande dirige ses sujets. Par conséquent, celui à qui incombe le rôle de la raison est placé dans la même condition qu'un artisan principal, par rapport aux parties inférieures de l'âme. C'est pourquoi il faut que celui qui commande ait un parfait usage de la raison, mais ceux à qui on commande participent à la raison et à la vertu seulement dans la mesure où celui qui commande les en informe; c'est-à-dire, qu'ils doivent participer à la raison et à la vertu au moins suffisamment pour suivre les directives de leur supérieur et exécuter ce qu'il leur a commandé.

Il est donc évident que certaines vertus morales comme la tempérance, la force et la justice doivent se trouver chez toutes les personnes dont on a parlé, mais non pas chez l'homme et la femme et les autres sujets de la même façon, comme le pensait Socrate. Car le courage, chez l'homme, est une vertu ordonnée au commandement, pour que la crainte ne l'empêche nullement de commander ce qui doit être fait; tandis que le courage, chez la femme et chez tout autre sujet, doit être une vertu de soumission faisant en sorte que nulle crainte n'empêche chacun d'accomplir son travail propre. De même dans l'armée, la vertu de force n'est pas la même chez le général et le soldat. Et ce qu'on vient de dire de la vertu de courage s'applique également à toutes les autres vertus. Chez celui qui commande elles sont en vue de l'exercice de l'autorité, et chez celui qui obéit, elles sont en vue de l'obéissance. Il est donc évident que la vertu de celui qui commande et de celui

qui obéit ne diffèrent pas seulement selon le plus ou le moins, mais diffèrent également en espèce, d'une certaine façon.

161. Puis quand il dit: "Cette diversité" (108), il manifeste encore mieux ce qu'il vient de dire, en en faisant l'application aux cas particuliers. Et il dit que cela sera plus manifeste pour ceux qui veulent étudier les actions humaines plus en détail. Car ceux qui veulent parler des actions humaines seulement en général se déçoivent eux-mêmes, parce qu'ils ne peuvent parvenir pleinement à la vérité; ainsi, celui qui se contenterait de savoir que la vertu est une disposition de l'âme qui porte à bien agir ou à agir avec justice ou quelque chose du même genre, et qui ne voudrait pas en savoir davantage sur la vertu se décevrait lui-même, parce que sa connaissance de la vertu serait imparfaite et inutile. Ceux qui énumèrent les vertus en particulier, comme le fait Gorgias, s'expriment d'une manière beaucoup plus satisfaisante que ceux qui se bornent à des définitions générales. Et la raison en est que les actes portent sur des objets particuliers; c'est pourquoi il faut considérer en particulier les choses qui ont trait aux actes.

C'est pourquoi, de la même façon que le poète attribue aux femmes une vertu qui leur est particulière, il faut attribuer à tous une vertu particulière analogue. Il convient donc à la distinction et à la beauté morale de la femme qu'elle ait de la discrétion dans ses paroles, et ceci à cause de la pudeur qu'elle doit avoir. Cependant, ce genre de noblesse ne convient pas à l'homme qui, lui, doit plutôt savoir parler. C'est pourquoi l'Apôtre conseille aux femmes de se taire dans les assemblées, et dans le cas où elles voudraient dire quelque chose,

qu'elles interrogent leur mari à la maison¹. De même, puisque l'enfant est insuffisamment développé, sa vertu propre n'est pas ordonnée uniquement à lui-même pour qu'il puisse se conduire selon son propre jugement, mais elle est plutôt ordonnée à le rendre conscient de la fin recherchée et docile envers son guide ou éducateur. C'est pourquoi, le sage dit: "Ne donne pas toute liberté (à tes fils) dans leur jeunesse, et ne méprise pas leurs pensées"². Semblablement encore, la vertu de l'esclave est ordonnée à son maître. Comme on l'a dit plus haut, l'esclave apporte son aide par rapport aux nécessités de la vie. Il a donc besoin d'une certaine vertu, mais assez peu, c'est-à-dire dans la mesure nécessaire pour qu'il ne soit pas empêché de remplir ses fonctions par une passion non disciplinée ou par excès de timidité.

-
1. Saint Paul, Premier Epître aux Corinthiens, XIV, 34-35.
 2. Livre de l'Ecclésiastique, XXX, 11.

LIVRE I - ONZIEME LECON

133

(Bekker 1260 a 36 - 1260 b 24)

IL POURSUIT L'ETUDE DES ASSOCIATIONS AU SEIN DE LA SOCIETE DOMESTIQUE.

I - IL EXAMINE UNE DIFFICULTE:

A - Il énonce la difficulté (162).

B - Il la résout (163-164).

C - Il tire un certain corollaire (165).

II - IL DIT POURQUOI IL NE S'ETEND PAS DAVANTAGE SUR CETTE ETUDE.

A - Il énonce sa position (166).

B - Il apporte deux raisons à l'appui (167).

C - Il montre ce qu'il reste à faire (168).

162. Après avoir résolu la difficulté précédente, Aristote aborde ici une autre question qui découle de ce qui vient d'être dit. Cette étude se divise en trois points. Il soulève d'abord la question (109); puis, il apporte sa solution, lorsqu'il dit: "Ou bien au contraire" (110); et enfin, il en tire un certain corollaire, lorsqu'il dit: "On aperçoit ainsi" (111).

En effet, une difficulté (109) découle de ce que nous venons de dire. S'il est vrai que l'esclave doit posséder une certaine vertu afin que l'intempérance et la crainte ne l'empêchent pas d'accomplir son travail, par un raisonnement semblable on verra que les simples artisans doivent aussi posséder une certaine vertu pour qu'ils soient de bons artisans. Car il leur arrive souvent, à cause de leur intempérance ou de quelque autre vice, de produire des oeuvres défectueuses; par exemple, quand ils agissent avec négligence et laissent glisser leur attention sur d'autres choses.

163. Puis quand il dit: "Ou bien" (110), il résout la difficulté en disant qu'il existe une grande différence entre l'esclave et l'artisan. Et il le prouve par deux raisons.

La première raison est que l'esclave participe en quelque façon à la vie commune, en tant qu'esclave. Il a en effet été dit plus haut que l'esclave est un instrument par rapport aux actions, c'est-à-dire par rapport aux communications humaines. Or comme les vertus morales perfectionnent l'homme par rapport à la vie de la communauté il faut que l'esclave, pour qu'il soit un bon esclave, participe de quelque façon à la vertu morale. Cependant, l'artisan est plus éloigné de la vie commu-

ne; en effet, l'opération de l'artisan, en tant que tel, ne porte pas sur les rapports humains mais sur des objets artificiels qu'on appelle des oeuvres de production. Ainsi, on dit que quelqu'un est un bon artisan lorsque, par exemple, il peut faire et sait comment faire de bons couteaux, même s'il exerce son art de façon mauvaise ou négligente. Cependant, dans la mesure où sa vertu morale vient aider à la réalisation de son oeuvre, il manifeste d'autant son aptitude à participer à la vie de la communauté. On voit ainsi que les artisans, c'est-à-dire, les mercenaires, par exemple les cuisiniers, se trouvent soumis à une certaine subordination, du fait qu'on leur confie certaines fonctions particulières dans lesquelles ils apportent leur aide. Ils ont donc besoin d'une certaine vertu morale afin de bien s'acquitter de ces fonctions.

164. Puis quand il dit: "Et tandis que l'esclave" (110), il apporte la deuxième raison. C'est que les esclaves sont tels par nature. On a en effet vu précédemment que certains sont esclaves par nature; mais nul n'est destiné par la nature au métier de cordonnier ou à quelque métier semblable. Car tous les arts sont d'invention humaine. La vertu, elle, se rapporte aux choses qui sont en nous par nature. Nous avons vu en effet au deuxième livre de l'Ethique¹ que nous avons une certaine inclination naturelle à pratiquer la vertu. Il est donc manifeste que la vertu morale est nécessaire pour qu'un esclave soit un bon esclave, mais qu'elle ne l'est pas pour qu'un artisan soit un bon artisan.

1. Aristote, Ethique à Nicomaque, II, 1103 a 25.

165. Puis lorsqu'il dit: "On aperçoit ainsi" (111), il tire un certain corollaire de ce qui vient d'être dit. Il a été dit en effet que l'esclave a besoin de vertu. De plus, il faut que l'homme, qui possède une inclination naturelle à acquérir la vertu, soit porté à la vertu par le soin qu'y porte celui qui gouverne; par exemple, les citoyens doivent être portés à la recherche de la vertu par le législateur, comme on l'a dit au deuxième livre de l'Ethique². Il est donc évident que le maître doit être la cause du genre de vertu que doit posséder l'esclave pour être un bon esclave, en l'instruisant sur la façon dont il doit agir, en le punissant s'il fait mal et en le récompensant s'il fait bien. Cependant, il n'est pas nécessaire que le maître possède une certaine science prédominante qui lui permettrait d'enseigner les oeuvres de ce genre. Mais il doit enseigner à l'esclave comment être tempérant, humble, patient, et comment acquérir les autres vertus de ce genre.

Aussi ont-ils tort ceux qui prétendent qu'il ne faut pas se servir de raison avec un esclave mais qu'il faut se borner à lui commander. Il est en effet plus nécessaire de porter les esclaves à la vertu par de sages conseils que les enfants eux-mêmes, car ceux-ci ne sont pas encore capables de recevoir des conseils. Et c'est dans cette mesure qu'Aristote a traité de ces choses.

166. Puis quand il dit: "Au contraire" (112), il dit pourquoi il ne s'étend pas davantage ici sur les deux autres associations familiales.

2. Idem, loc. cit., 1103 b 1-5.

Et à ce sujet il fait trois choses. D'abord, il avance son explication (112); puis, il donne la raison de son dire quand il dit: "En effet, puisque" (113); enfin, il conclut quand il dit: "Conclusion" (114).

Il dit donc en premier (112) que parmi les choses dont il faut parler à propos de la société civile, il est nécessaire de traiter de la vertu qui convient à l'homme et à la femme, au père et au fils, et des rapports qui surviennent entre eux; de montrer ce qui convient à leur sujet; et de montrer comment il est possible de procurer ce qui est bon et éviter ce qui est mauvais. Cependant, il est impossible de traiter de ces choses avant d'avoir parlé de la société politique.

167. Puis quand il dit: "En effet, puisque chaque famille" (113), il donne deux raisons pour lesquelles les choses précédentes doivent être déterminées en rapport avec la société politique. La première est que la disposition d'une partie doit être considérée par rapport au tout, comme le fondement d'une maison doit être disposé en fonction de la maison elle-même. Or la famille est une partie de la société à laquelle se rapportent d'abord ces deux associations, celle du père et du fils, celle du mari et de la femme. C'est donc par rapport à la société qu'on doit considérer l'éducation qu'il faut donner aux femmes et aux enfants.

Il donne la seconde raison quand il dit: "S'il importe en quelque manière" (113). En effet, toutes les choses qui conditionnent la bonne ordonnance de la société civile doivent intéresser les sociétés politiques elles-mêmes. Or l'éducation des femmes et des enfants, et la

façon de les rendre bons sont au nombre de ce genre de choses; car, les femmes constituent la moitié des personnes de condition libre dans la cité, et les enfants deviendront des hommes qui devront prendre part un jour au gouvernement de la cité. Il est donc nécessaire que la société s'intéresse à l'éducation des femmes et des enfants.

168. Puis, quand il dit: "Conclusion" (114), il montre quelles sont les choses dont il faut encore parler. Et il dit qu'après avoir déterminé les sujets précédents, il faut, dans les autres livres, considérer ce qui se rapporte aux diverses sociétés politiques. Il nous faut donc remettre à plus tard l'étude des choses qui ont trait à la maison, comme si cette étude était terminée. Nous poserons maintenant d'autres principes, en considérant ce qui a été dit par les autres au sujet de la meilleure société politique.

Et ainsi se termine le premier livre.

LE COMMENTAIRE DE S^t THOMAS SUR LA POLITIQUE D'ARISTOTE,
TRADUCTION FRANCAISE ET INTRODUCTION
par Léon Charette

Thèse présentée à la Faculté de Philosophie
de l'Université d'Ottawa, en vue de l'obten-
tion du Doctorat en Philosophie.



Ottawa, Canada, 1968

(Bekker 1260 b 27 - 1261 b 15)

ARISTOTE ABORDE L'ETUDE DE LA SOCIETE CIVILE EN ELLE-MEME, ET COMMENCE PAR UN EXAMEN DE LA PENSEE POLITIQUE DE PLATON.

- I - IL FAIT D'ABORD QUELQUES CONSIDERATIONS METHODOLOGIQUES:
 - A - Il montre la nécessité et le but de l'étude des opinions (169).
 - B - Il énonce le plan général de ce deuxième livre (172).
- II - IL SE DEMANDE QUELLE DOIT ETRE L'EXTENSION DE L'ASSOCIATION POLITIQUE (173).
 - A - Il exclut un certain genre de réponse (174).
 - B - Il reformule sa question en partant de l'énoncé de l'opinion de Platon (175).
- III - IL MONTRE QUE LA PROPOSITION DE PLATON VISANT A ETABLIR LA COMMUNAUTE DE FEMMES ET DES ENFANTS N'EST PAS APPROPRIEE A LA SOCIETE POLITIQUE (176).
 - A - Il formule les grandes lignes de sa critique (177).
 - B - Il montre que le principe de cette proposition ne repose sur aucun fondement rationnel (178):
 - 1. Parce qu'une trop grande unité détruit la cité elle-même (179);
 - 2. Parce que cette unité ne tient pas compte des différences nécessaires entre citoyens du point de vue de l'autorité (182);
 - 3. Parce que cette unité s'oppose à la suffisance par soi de la cité (184).

169. Après avoir déterminé au premier livre, les choses qui se rapportent à la famille et qui constituent certains des éléments de la société civile, le Philosophe commence ici à traiter de la société civile elle-même, selon l'ordre qu'il a indiqué à la fin du premier livre et également à la fin du dixième livre de l'Ethique¹.

Il étudie d'abord ce qui a été dit par les autres sur la société politique (115); et ensuite, au troisième livre (223), il expose sa propre opinion lorsqu'il dit: "Pour qui examine".

Son premier point se divise en deux parties: dans la première, il expose son intention (115). Dans la seconde, il aborde son exposé quand il dit: "Nous devons" (117).

La première partie se subdivise à son tour en deux points. Son premier point consiste à exposer son intention (115). Son second apporte une certaine justification de ce point de vue, lorsqu'il dit: "Au surplus" (116).

Il déclare d'abord (115) que son intention première est d'étudier la société politique, afin de pouvoir connaître quelle est la meilleure forme d'association politique par laquelle les hommes puissent, dans la plupart des choses, vivre davantage comme ils le désirent. Pour ce faire, il est donc nécessaire d'étudier les diverses conceptions de la société civile qui nous ont été transmises par les autres; que ce soit par ceux qui ont exercé l'autorité dans certaines cités et qui ont été louangés pour avoir bien usé de l'autorité en gouvernant par des lois

1. Aristote, Ethique à Nicomaque, X, 1181 b 15ss.

sages; ou que ce soit par des philosophes et des sages dont l'opinion semble juste. C'est pourquoi il faut considérer ces choses, dans le but de découvrir ce qui est juste et utile par rapport à la société civile. Car c'est à partir du plus grand nombre d'opinions que nous pourrions mieux voir ce qui est le meilleur et le plus utile.

170. Il faut remarquer qu'il dit appartenir à la meilleure société politique de faire que les hommes vivent davantage comme ils le désirent, ou selon leur volonté; car la volonté humaine tend principalement à la fin de la vie humaine, à laquelle est ordonnée toute la communauté civile. Par conséquent, les hommes jugeront différemment de la société civile, selon l'opinion qu'ils se feront de la fin de la vie humaine. Par exemple, ceux qui posent la fin de la vie humaine dans les délectations, ou la puissance, ou les honneurs, jugeront que la société civile la mieux ordonnée est celle dans laquelle ils peuvent se procurer le plus de plaisirs, ou acquérir le plus d'argent, ou récolter les plus grands honneurs, ou exercer l'autorité sur un grand nombre. Par contre, ceux qui posent la fin de la vie présente dans le bien, qui est la récompense de la vertu, jugeront que la société la mieux ordonnée est celle dans laquelle les hommes vivent dans la plus grande paix et selon la vertu.

Il est donc absolument vrai que la meilleure forme de gouvernement est compatible avec n'importe laquelle de ces opinions, dans la mesure où chacun, dans la société politique, peut vivre comme il le veut. Il est cependant à noter que le Philosophe se propose d'étudier les constitutions qui sont réputées être bien gouvernées, de même que

celles qui ont été proposées par des sages et qu'on croit bien ordonnées. Il importe peu en effet pour la découverte de la vérité d'examiner les constitutions qui sont manifestement mal agencées, plutôt que celles qui ont une certaine vraisemblance.

171. Puis, quand il dit: "Au surplus" (116), il justifie sa propre démarche en disant qu'il ne faut pas croire que cette recherche de formes d'agencement d'une constitution autres que celles qui ont déjà été proposées provienne d'un désir de sa part de montrer sa propre sagesse. Cette recherche est plutôt introduite ici, parce que les constitutions déjà proposées par d'autres contiennent de nombreux défauts.

172. Puis, quand il dit: "Nous devons tout d'abord" (117), il commence sa démarche en abordant l'étude des constitutions qui ont déjà été proposées par d'autres penseurs.

En premier lieu, il expose les diverses constitutions proposées par ses prédécesseurs (117). En second lieu, il montre quels sont ceux qui ont participé activement aux choses politiques et par quelles lois, lorsqu'il dit: "De tous ceux" (216) (Leçon XVII).

Son premier sujet se divise en deux parties, conformément à la diversité des choses à étudier, et tel qu'il l'avait indiqué ci-dessus. Dans une première partie, il étudie les constitutions proposées par certains sages (117). Dans une seconde partie, il étudie les lois et coutumes que l'on peut observer dans certaines sociétés politiques bien gouvernées, lorsqu'il dit: "En ce qui concerne" (178) (Leçon XIII).

L'étude des constitutions théoriques se divise à son tour en trois parties. Dans la première, il étudie la constitution proposée par Socrate, ou son disciple Platon, qui dans ses écrits fait parler Socrate (117). Dans la seconde partie, il aborde l'étude de la constitution proposée par un dénommé Phaléas, lorsqu'il dit: "Phaléas de Chalcédoine" (155) (Leçon VIII). Dans la troisième partie, il étudie la constitution proposée par Hippodamos, lorsqu'il dit: "Hippodamos" (162) (Leçon X).

L'étude de la constitution proposée par Platon se divise en deux parties. Dans la première, il scrute en détail le principe que Platon jugeait le plus utile pour sa constitution idéale (117) (Leçons I-V: La République). Dans la seconde partie, il étudie les lois portant sur d'autres sujets lorsqu'il dit: "Des objections" (136) (Leçons VI-VII: Les Lois).

Cette première étude comprend deux étapes. En un premier temps il soulève un problème (117). Au second temps, il en aborde l'étude, quand il dit: "La communauté" (120).

Au cours de son premier temps il fait trois choses. Tout d'abord, il énonce trois possibilités (117). Ensuite, il exclut l'une de ces possibilités, lorsqu'il dit: "Ceci posé" (118). Enfin, il aborde l'étude des deux autres lorsqu'il dit: "Mais si nous passons" (119).

173. Il dit donc en premier que cette étude doit commencer par ce qui se présente naturellement en premier à notre esprit, d'après la nature de la société. Or, puisque la société civile est une association, il est nécessaire de se demander en premier si tous les citoyens doivent être associés en toutes choses, ou en rien, ou en quelques-unes seulement.

174. Puis lorsqu'il dit: "Ceci posé, ne rien posséder" (118), il exclut un des membres de la division précédente. Il est en effet impossible de dire que les citoyens ne doivent être associés en rien; ce qu'il prouve par deux raisons.

La première de ces raisons est que la société civile est une certaine association. Il serait donc contraire à la notion même de société que les citoyens ne soient associés en aucune chose. La seconde raison est qu'il est manifeste que les citoyens doivent être associés au moins dans le lieu, car l'endroit où se trouve une société civile est unique. C'est pourquoi on appelle concitoyens ceux qui sont associés au sein d'une même société; il est donc nécessaire qu'ils soient associés par le lieu.

175. Puis quand il dit: "Mais si nous passons" (119), il soulève un doute à propos des deux autres membres de la division, à savoir, s'il est préférable, pour que la cité soit bien administrée, que les citoyens soient associés dans toutes ces choses dans lesquelles il est possible de les associer; ou bien s'il est préférable qu'ils ne soient associés que dans un certain nombre de choses, et en d'autres, non. Il est en effet certaines choses dans lesquelles il est impossible d'être associés, par exemple, dans toutes les choses personnelles, comme les membres de notre corps.

Mais il peut arriver que les citoyens soient associés entre eux par la possession commune des enfants, des femmes et des richesses, comme l'enseigne l'oeuvre politique de Platon. Socrate y dit en effet que, pour que la cité soit la meilleure possible, les richesses et les femmes

doivent être communes à tous les citoyens, en sorte qu'elles puissent être accessibles à tous. Il s'ensuivra donc que les enfants seront communs à tous, puisqu'on ne pourra connaître avec certitude de quels citoyens ils sont les fils. C'est ce qui est exposé au début du Timée. Il faut donc rechercher s'il vaut mieux que cette question soit réglée comme l'usage actuel le veut, ou comme le prescrit la loi proposée dans cet ouvrage par Socrate.

176. Puis lorsqu'il dit: "La communauté des femmes" (120), il aborde l'étude de cette question. D'abord, il montre l'inconvenance de la proposition concernant la communauté des femmes et des richesses (120); puis, il en montre l'insuffisance, lorsqu'il dit: "La cause de l'erreur" (129) (Leçon V).

A propos de son premier point il faut trois choses. D'abord, il réprouve l'opinion de Socrate quant à la communauté des femmes et des enfants (120). Puis, par rapport à la communauté des richesses, lorsqu'il dit: "Mais même en admettant" (123) (Leçon II). En troisième lieu, il critique ensemble les deux propositions lorsqu'il dit: "Voici encore" (124) (Leçon III).

Au sujet de sa première partie, il fait deux choses. Il expose d'abord les raisons pour lesquelles l'opinion de Socrate ne paraît pas convenable (120); et en second lieu, il les explique, lorsqu'il dit: "Je veux parler" (121).

177. Pour son premier point, il énonce quatre raisons: La première, c'est que la communauté des femmes entre tous les citoyens soulève plusieurs autres difficultés, outre celles qui sont immédiatement

signalées. La seconde, c'est que la fin visée par Socrate dans cette loi ne paraît avoir aucun fondement rationnel. La troisième, c'est que cette loi ne permet pas aux citoyens d'atteindre la fin que Socrate assigne à la cité. La quatrième raison, c'est que Socrate n'apporte nullement à cette loi les précisions qu'il faudrait: en effet, alors que la communauté des femmes ne peut être réalisée dans les cas particuliers, sans que ne soient précisées certaines modalités selon lesquelles les femmes ont des rapports avec les divers citoyens, Socrate se contente de préconiser la communauté des femmes, sans préciser comment elle pouvait être réalisée pour les divers citoyens.

178. Puis, quand il dit: "Je veux parler" (121), il explique trois des raisons énumérées ci-dessus, sans insister sur la quatrième qui est manifeste par elle-même. Il indique donc d'abord que la fin dont s'inspire la proposition faite par Socrate ne repose sur aucun fondement rationnel (121). Il montre ensuite que, cette loi étant posé, il est impossible d'atteindre la fin assignée par Socrate à la cité, lorsqu'il dit: "Mais même en admettant" (123) (Leçon II). Et enfin, il montre que cette loi suscite de nombreuses difficultés, lorsqu'il dit: "Voici encore" (124) (Leçon III).

Au sujet de son premier point, il fait deux choses. D'abord, il précise la fin de la proposition énoncée par Socrate (121); puis, quand il dit: "Cependant, il est évident" (122), il la refute.

Il dit donc en premier (121) que Socrate posait comme une sorte de principe que la meilleure cité devait être la plus une possible: et c'est pour cette raison qu'il voulait que toutes choses soient communes,

même les femmes et les enfants, afin que les citoyens soient le plus unis possible les uns aux autres.

179. Puis, quand il dit: "Cependant, il est évident" (122), il réfute ce principe à l'aide de trois raisons, dont la première est la suivante. Il est manifeste qu'au moment où une cité posséderait plus d'unité qu'elle ne le doit, elle ne serait plus une cité. Il a en effet été dit plus haut que toute cité renferme naturellement une certaine multitude: or, la multitude s'oppose à l'unité. De sorte que, si la cité acquérait plus d'unité qu'elle ne le doit, elle deviendrait une famille; et si, de même, la famille acquérait plus d'unité qu'elle ne le doit, elle serait ramenée à n'être qu'un individu. Car, personne ne doute que la famille ait plus d'unité que la cité, et que l'individu ait plus d'unité que la famille. Il s'ensuit donc que si quelqu'un pouvait faire en sorte qu'une cité ait la même unité qu'une famille, il ne devrait pas le faire, car ce serait détruire la cité.

180. Mais comme on pourrait dire que Socrate ne concevait pas cette unité de façon à exclure la multitude des personnes mais plutôt les différences; c'est pourquoi Aristote ajoute que la cité ne doit pas seulement comprendre une multitude de personnes, mais encore, doit comprendre des hommes de différentes espèces, c'est-à-dire, des hommes de diverses conditions. La société civile, en effet, n'est pas faite d'hommes de condition absolument semblable; et il le montre de trois façons.

Et en premier, par le fait qu'une société politique n'est pas la même chose qu'une multitude de gens unis pour faire la guerre. En

effet, l'union des personnes pour faire la guerre est utile du fait du seul nombre des participants, même si tous sont de même condition. Car ce genre d'union n'est formé qu'en vue de l'aide mutuelle, comme il arrive dans le cas de ceux qui veulent tirer un certain fardeau; car ceux qui s'unissent de cette façon peuvent tirer un fardeau d'autant plus lourd qu'ils sont plus nombreux. De la même façon une plus grande multitude de soldats sera plus efficace en vue de la victoire.

Il le montre, en second lieu, par le fait que la société politique, parce qu'elle implique diversité dans la multitude, diffère du peuple dont la multitude n'habite pas dans diverses cités ou villages, mais où chacun vit séparément à la manière des Arcadiens. L'Arcadie est en effet une région de Grèce où les habitants vivent séparément les uns des autres, de sorte que tous sont en quelque sorte égaux et semblables.

Il montre la même chose, en troisième lieu, par le fait que les éléments, à partir desquels une chose doit atteindre sa perfection, sont spécifiquement différents. C'est pourquoi n'importe quel tout parfait, dans les choses naturelles, est constitué de parties spécifiquement différentes. Par exemple, l'homme est composé de chair, d'os et de nerfs. En effet, le tout qui est composé de parties spécifiquement semblables est imparfait, dans l'ordre des choses naturelles, comme le sont l'air, l'eau et les autres corps inanimés. Il est donc manifeste que la société politique, parce qu'elle constitue un certain tout parfait, doit être composée de parties spécifiquement différentes.

181. C'est pourquoi il est dit, au cinquième livre de l'Ethique²

2. Aristote, Ethique à Nicomaque, V, 1132 b 30-35.

que la société politique est conservée par une égalité de proportion, en ce sens que chacun doit recevoir proportionnellement ce qui lui est dû en fonction de son travail; car c'est ainsi que les choses doivent se passer entre des hommes libres et égaux. Si, en effet, on ne remet pas à chacun ce qui lui revient en fonction de son travail, ce dernier devient en quelque sorte un esclave, comme il le dit au même endroit.

Cette sorte de rétribution, que l'on appelle ici égalité de compensation, se dit de choses égales en quantité, et se réalise par une égalité de quantité, comme lorsque quelqu'un reçoit autant que ce qu'il a donné, ou subit autant que ce qu'il a fait. Par contre, dans les choses qui ne sont pas égales en quantité, mais en proportion, on observe l'égalité de proportion: par exemple, plus celui qui fait injure à un autre est de condition inférieure, plus on le punit, selon la même proportion. Une faute est en effet plus grave quand l'injure est faite à une personne plus importante plutôt qu'à une personne de rang inférieur. Il est donc évident que, comme il appartient à la notion même de cité, que la cité soit constituée de parties différentes, il n'est pas conforme à la notion d'unité de penser avec Socrate que la société doive être la plus une possible; car si on enlève les différences, il n'y aura plus de cité. Cependant, les différences semblent davantage devoir être abolies par la communauté des femmes, des enfants et des richesses.

182. Puis, quand il dit: "Et même dans les cités" (122¹), il expose sa deuxième raison, laquelle a pour but de montrer qu'il doit y avoir une certaine différence entre les citoyens. Il faut en effet que certains citoyens exercent l'autorité et que les autres obéissent. Car,

il n'est pas possible que tous commandent en même temps; ou bien, si cela se faisait, il faudrait que ce soit chacun à son tour, pour faire en sorte que chacun commande pendant une année ou pour toute autre période de temps déterminée comme un mois ou un jour, ou même selon n'importe quelle autre modalité, comme lorsque les dirigeants sont élus au sort. Ainsi, le remplacement des dirigeants se fait de façon à ce que tous gouvernent pendant un certain temps; comme si, dans la cité, ce n'étaient pas toujours les mêmes qui étaient cordonniers et charpentiers, mais si tous, tour à tour, exerçaient le métier de cordonnier et de charpentier.

183. Il ajoute cependant qu'il est préférable, lorsque cela est possible, que la société soit ordonnée de façon à ce que ce soit toujours les mêmes qui commandent. Et il dit que la chose est possible quand, dans une certaine cité, il se trouve des hommes qui sont de beaucoup supérieurs aux autres, de sorte qu'il sera de loin préférable que la cité soit toujours dirigée par eux. Mais quand cela n'est pas possible, du fait que tous les citoyens sont naturellement à peu près égaux par leur travail et leur vertu, il est alors juste que tous participent à l'autorité, que l'on considère l'exercice de l'autorité comme un avantage ou comme un mal. Car il est juste que tous ceux qui sont égaux dans la cité participent également à ses avantages et à ses charges. Il serait même juste, si cela était possible, que tous exercent l'autorité en même temps; mais parce que cela n'est pas possible, c'est ainsi que pour se rapprocher le plus de ce qui est juste, ceux qui sont égaux se cèdent mutuellement les uns aux autres sous un certain rapport, comme s'ils étaient égaux au point de départ. Car, pendant que les uns com-

mandent et que les autres obéissent tous ne sont pas semblables et deviennent de quelque façon différents en dignité. Et c'est ainsi qu'une certaine diversité se retrouve même chez ceux qui exercent l'autorité en même temps, car il y a dans la cité diverses magistratures et diverses fonctions. Il est donc évident qu'il est nécessaire à la cité qu'il y ait une différence entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, que cette différence soit absolue, ou seulement relative à une certaine période de temps.

Il est également évident, à partir de ce que nous venons de dire, que la cité n'existe pas avec cette sorte d'unité que veulent certains, et qui rend tous les citoyens semblables. Car ce qu'ils disent être le plus grand bien de la cité, à savoir une plus grande unité, est ce qui détruit la cité. Or cette unité ne peut pas être bonne pour la cité, puisque chaque chose est conservée par ce qui est bon pour elle.

184. Puis, quand il dit: "A un autre point de vue" (122²), il expose sa troisième raison. Mais cette raison dérive, de ce qui précède, d'une façon différente: la première raison en effet se prenait de la diversité des parties dont est nécessairement constituée la société; cette raison-ci est prise à partir de la fin de la société politique, à savoir, une vie dans laquelle on dispose de tout ce qui est suffisant. Et c'est pourquoi il dit que nous pouvons encore démontrer d'une autre façon qu'il n'est pas avantageux de rechercher une trop grande unité dans la cité; parce que nous supprimerons cette vie suffisante en elle-même. Il est en effet évident que la famille peut davantage se suffire à elle-même que l'individu, et que la société peut davantage se suffire

à elle-même que la famille. La cité doit donc être la communauté d'une multitude pouvant se suffire à elle-même. Si donc, ce qui est le moins un peut davantage se suffire à lui-même, comme la famille plus que l'individu, et la cité plus que la famille, il en découle avec évidence qu'il est préférable qu'une cité possède moins d'unité et ait une plus grande diversité de citoyens, plutôt qu'une plus grande unité: la cité sera en effet d'autant plus capable de se suffire à elle-même qu'on y trouvera une plus grande diversité de personnes.

On voit donc qu'il est faux de penser, comme Socrate, que la cité la meilleure est celle qui possède la plus grande unité possible.

(Bekker 1261 b 16 - 1262 a 24)

IL MONTRE, A L'AIDE DE QUATRE RAISONS, QUE LA PROPOSITION DE PLATON AU SUJET DES FEMMES ET DES ENFANTS NE PRODUIRA PAS UNE PLUS GRANDE UNITE DANS LA CITE.

- I - Ce type de communauté sera la cause de plusieurs litiges (185).
- II - On prend habituellement peu de soin des choses qui appartiennent en commun à plusieurs (186).
- III - Il est nuisible de détruire l'amitié existant entre proches parents (187).
- IV - Les ressemblances feront souvent naître des doutes sur l'identité des parents de certains enfants (188).

185. Après avoir désapprouvé la fin assignée par Socrate à la loi devant porter sur la communauté des femmes et des enfants, en montrant qu'il n'est pas préférable que la cité possède la plus grande unité possible, Aristote commence ici à montrer que la loi sus-dite ne produira pas une plus grande unité dans la cité.

Et il le montre à l'aide de quatre raisons.

La première (123) est la suivante: c'est que même en admettant que le véritable idéal soit pour la communauté de posséder la plus grande unité possible, il ne semble pas que cette plus grande unité soit démontrée par le fait que tous les citoyens puissent dire en même temps "ceci est à moi". Si en effet toutes choses étaient communes à tous, personne ne pourrait dire "ceci est à moi", alors que le fait de le dire était, au sentiment de Socrate, le signe de la parfaite unité de la cité. Socrate croyait que les dissensions à l'intérieur de la cité proviennent du fait qu'un individu prend soin de ses propres biens, tout comme les autres prennent soin de leurs propres biens; de sorte que les efforts de chacun se portent vers des choses différentes, car ce n'est pas des mêmes choses que chacun dit "ceci est à moi". Mais, si tous disaient d'une seule et même chose "ceci est à moi", tous leurs efforts se porteraient vers la même chose; et ainsi, pensait Socrate, la cité posséderait la plus parfaite unité possible. Cependant, ce principe n'est pas exact, car lorsqu'on dit: "Tous diraient: ceci est à moi", la proposition peut avoir deux sens. En effet, le mot "tous" peut être pris d'une manière distributive ou d'une manière collective.

S'il est pris au sens distributif, cela signifie que chacun

pourrait lui-même dire de chaque chose "ceci est à moi". Et alors, l'état de choses que souhaite Socrate aurait peut-être plus de chance de se réaliser, car chacun considérerait chaque enfant comme le sien propre et aussi chaque femme comme la sienne propre. Et il en serait de même pour tout autre bien. Cependant, ceux qui jouiront de la possession commune des femmes et des enfants ne diront pas "ceci est à moi" au sens distributif mais au sens collectif, par le fait de posséder une chose commune. Ainsi, personne ne pourra dire "ceci est à moi" comme si une chose lui appartenait en propre individuellement. Et il en sera de même pour les biens possédés en commun, ceux-ci n'appartenant pas en propre à chacun d'eux individuellement.

Il est donc évident qu'il y a une certaine équivoque dans le raisonnement de Socrate disant que le fait que tous puissent dire "ceci est à moi" soit un signe de la parfaite unité de la cité. En effet, les termes "tous" et "l'un et l'autre", en raison de leur ambiguïté, deviennent, même dans les discours c'est-à-dire les argumentations, des sources de raisonnements fallacieux ou sophistiques. C'est comme si, quelqu'un, ayant placé trois choses d'un côté et trois choses de l'autre, disait: "L'un et l'autre font une paire". Cela serait vrai si l'expression était prise dans son sens collectif, car les deux côtés pris ensemble forment une paire; cela ne serait pas vrai si l'expression était prise dans son sens distributif, car de chaque côté le total est impair.

On doit donc dire qu'il serait bon, en un sens, que tous puissent dire d'une même chose "ceci est à moi", à condition que le mot "tous" soit pris dans son sens distributif: mais, cela n'est pas possi-

ble et implique une contradiction, du fait que ce qui appartient en propre à quelqu'un ne peut pas appartenir en propre à quelqu'un d'autre. D'autre part, si l'expression était prise dans son sens collectif, ce ne serait pas conforme à la nature de la cité.

186. Il apporte sa seconde raison, quand il dit: "En outre, la doctrine" (123¹). Et il montre que le projet de Socrate, non seulement n'est pas utile à la cité, mais lui serait davantage nuisible. Nous voyons en effet qu'on prend très peu de soin de ce qui appartient en commun au plus grand nombre: car tous prennent davantage soin de leurs propres affaires, tandis que les hommes prennent moins soin des choses qui sont communes à tous que des choses qui leur appartiennent en propre; de sorte que les choses sont moins bien entretenues lorsqu'elles appartiennent à tout le monde que si elles n'appartenaient qu'à un seul. Car, chacun croit que l'autre va le faire, et personne ne le fait. Par exemple, il arrive parfois, quand le service est assuré par un grand nombre de domestiques, que ce service soit pire, puisque chacun des domestiques s'attend à ce que l'autre le fasse. D'après le projet de Socrate, chaque citoyen en arrivera à posséder un millier d'enfants ou un plus grand nombre, et se préoccupera donc moins de chacun que s'il n'en avait qu'un seul. Si l'on ajoute de plus que ces enfants ne sont pas exclusivement à lui, mais que chacun est le fils incertain d'un père incertain, chaque citoyen s'en préoccupera d'autant moins. Il s'ensuivra donc que tous les citoyens négligeront en même temps les soins à donner aux enfants, ce qui sera très préjudiciable à la cité.

187. Il apporte la troisième raison, quand il dit: "En outre,

chaque citoyen" (123²). Il dit ensuite que d'après cette idée-là, c'est-à-dire d'après le projet de Socrate, chaque citoyen dira, de l'enfant agissant bien ou mal selon le cas échéant, "C'est le mien", de la même façon qu'il dira de n'importe quelle chose "Ceci est à moi". Mais, il dira: "C'est mon fils ou celui d'un tel", en entendant par là chacun des mille citoyens ou chacun de ceux qui composent la cité. Et il le dira, non pas en sachant avec certitude lequel est son fils ou celui de l'autre, mais avec un certain doute. Car les femmes étant communes à tous, et plusieurs hommes ayant accès à la même femme, il sera impossible de savoir qui est le père de chaque enfant, d'autant plus qu'un grand nombre d'hommes n'engendrent pas. Et il sera même impossible de savoir quel enfant, une fois né, a survécu, car un grand nombre meurent.

Il faut donc se demander s'il est préférable que chaque citoyen appelle de cette façon "mon fils" ou "mon neveu" chacun des deux mille enfants ou plus de la cité; ou que chacun continue à désigner son fils comme on le fait actuellement dans les cités. On constate en effet que la même et unique personne qu'un appelle son fils, un autre l'appelle son neveu ou d'un autre nom, selon les liens existant entre eux à cause du sang, ou pour une autre raison. Par exemple, il peut parfois être arrivé que quelqu'un ait eu à s'occuper d'un enfant à partir de son plus jeune âge, soit comme tuteur ou comme éducateur. En plus de ces différents liens, quelqu'un d'autre pourra encore appeler la même personne du nom de compagnon de phratrie ou de tribu.

Car, on appelle compagnons de phratrie les enfants de deux frères, et compagnons de tribu ceux qui appartiennent à la même tribu ou

communauté à l'intérieur de la cité. Il est donc évident que les nombreux citoyens appellent leur une même personne, non seulement dans le sens où l'entend Socrate, mais encore dans les multiples sens où on l'entend habituellement dans les cités. Mais on voit, par là, l'excellence du projet de Socrate voulant que tous les citoyens disent du même enfant "c'est mon fils".

Le sens habituel est aussi excellent, du fait que les diverses personnes disent d'une même autre personne, au sens propre et non commun, c'est mon fils, ou mon neveu ou mon frère ou quelque chose de ce genre. Il est en effet de beaucoup préférable, et plus propre à produire l'amitié et l'intérêt, d'être le neveu propre de quelqu'un, que son fils à la manière platonicienne. Car, comme on l'a dit ci-dessus, les hommes éprouvent davantage d'attrait et d'intérêt pour les choses qui leur sont propres que pour celles qui sont communes. Il paraît donc évident que le projet de Socrate est plus nuisible à la cité qu'il ne lui est utile.

188. Puis, quand il dit: "En outre, il n'est pas non plus possible " (123³), il apporte sa quatrième raison. Et il dit que, bien que Socrate ait voulu, par la communauté des femmes et des enfants, éviter que quelqu'un puisse dire d'un autre que c'est son propre fils ou son frère, mais voulait au contraire que chacun le dise de tous les enfants, il n'est cependant pas possible d'éviter que certains ne soupçonnent telles personnes d'être leurs propres frères ou leurs propres enfants, ou leurs propres pères et mères, et cela, à cause des ressemblances qui se rencontrent fréquemment entre les enfants, et leur père ou leur mère.

De là vient que certains auteurs qui ont décrit la surface du globe et ses divers habitants, racontent que chez certaines peuplades de la haute Lybie qui pratiquent la communauté des femmes, on répartit néanmoins les enfants d'après les ressemblances, de sorte que chaque homme accepte comme son fils celui qui lui ressemble. On constate également que chez les autres animaux comme les juments et les vaches, les femelles ont une tendance naturelle à engendrer des petits ressemblant à leurs parents. On raconte, par exemple, qu'une certaine jument du pays de Pharsale fut appelée Juste, parce qu'elle donnait des rejetons semblables à ses parents.

Il est donc manifeste que ce qui doit découler de la communauté des femmes et des enfants voulue par Socrate ne peut se produire sans détruire l'affection qui existe entre les hommes.

LIVRE II - TROISIEME LECON

160

(Bekker 1262 a 25 - 1262 6 36).

IL ENUMERE D'AUTRES DIFFICULTES QUI DECOULERONT DE CETTE LOI.

- I - La haine et les querelles entre parents (189);
- II - Les amours illicites (190);
- III - La suppression de l'amitié entre dirigeants et sujets (192);
- IV - La suppression de l'amitié entre citoyens (193);
- V - La difficulté de s'occuper des enfants comme le voulait Socrate (194);
- VI - Les désordres sociaux découlant de la difficulté précédente (195).

189. Après avoir montré que la fin poursuivie par la législation de Socrate, à savoir que la cité possède la plus parfaite unité possible, ne possède aucun fondement rationnel, et après avoir montré de plus que cette parfaite unité ne découle pas de la communauté des femmes et des enfants, Aristote veut montrer en troisième lieu les nombreuses difficultés et les inconvénients qui résultent de cette loi; et il en donne six raisons.

Et pour sa première raison, il déclare (124) que quand on institue pareille communauté des femmes et des enfants, il n'est pas facile d'éviter les difficultés et les inconvénients qui suivent.

Tout d'abord, il est en effet impossible que blessures et homicides ne se produisent pas dans la cité. Parfois, ce seront des actes involontaires, comme les choses qui arrivent par hasard; parfois, ce seront des actes volontaires, comme ceux qui résultent de la haine ou de la colère. Et de même pour les rixes et les injures: toutes ces choses sont bien plus criminelles envers des pères et mères ou d'autres proches parents, qu'à l'égard des étrangers. En effet, plus une personne est naturellement portée à l'amour d'un autre, plus il est inconvenable qu'elle lui fasse du tort. Mais, il est inévitable que ceux qui aient le plus à souffrir de ces choses nuisibles soient les parents qui ignorent que ce sont leurs propres enfants qui leur font du tort, plutôt que ceux qui connaissent leurs enfants.

On peut même croire, à cause de ces faits, que les liens de parenté ne se soient dissous, comme cela arrive parfois, ou bien après un certain nombre des générations, ou bien parce qu'on a renoncé aux liens

de parenté à la suite de quelqu'offense. Mais ceux qui ignorent leurs liens de parenté ne peuvent nullement croire que ces liens de parenté aient été dissous.

Il est donc évident que les maux de ce genre, qui se produisent dans la cité, seront encore plus nuisibles si on a institué la communauté des femmes et des enfants, puisqu'ils se produiront fréquemment entre parents.

190. Il apporte sa seconde raison quand il dit: "Il est absurde" (124¹). Et cette raison repose sur les inconvénients découlant de la concupiscence immodérée, alors que ci-dessus on avait parlé des inconvénients découlant de la haine et de la colère. On doit cependant noter que tous jugeaient inconvenable et immoral que les fils aient des relations sexuelles avec leurs mères ou les pères avec leurs fils. Mais, ce sont des choses qui devraient nécessairement se produire dans un régime de communauté des enfants; car il arriverait que des fils aient des relations charnelles avec leur mère comme avec une autre femme. De même, un père pourrait avoir des relations charnelles avec sa fille comme avec une autre.

Pressentant cette difficulté, Socrate voulut l'éviter en prescrivant que ces relations sexuelles entre fils et mères soient défendues chez les dirigeants de la cité, ceux-ci au moins devant connaître leurs enfants puisqu'ils devaient les nourrir. Et il prescrivit de même que les relations semblables soient défendues entre pères et filles quand on pouvait soupçonner que c'était sa propre fille.

191. Aristote attaque cependant cette prescription de Socrate

de deux manières. Premièrement parce qu'elle n'est pas suffisante: Socrate en effet se contente de défendre tout commerce charnel entre le fils et la mère, sans leur prohiber l'amour libidineux, puisqu'il ne leur laisse pas savoir quel est leur lien de parenté, et sans leur prohiber les autres familiarités amoureuses comme les étreintes et les baisers, choses des plus indécentes entre proches parents; car même l'amour libidineux n'est pas convenable entre proches parents. Deuxièmement, parce qu'il désapprouve le motif invoqué par Socrate pour cette prescription: et il dit que les rapports charnels entre mère et fils n'étaient défendus qu'à seule fin d'éviter une trop grande volupté provenant du fait que l'amour maternel et filial s'ajoute à l'amour libidineux. Et s'il voulait supprimer la trop grande volupté, c'était pour éviter que les hommes ne soient trop portés à l'intempérance sexuelle.

C'est pourquoi Aristote ajoute qu'il est illogique de défendre les rapports charnels entre fils et mères uniquement pour ce motif et non pas tout simplement parce qu'il s'agit de sa propre mère. Et la même raison s'applique également aux autres proches parents; car, du fait même de cette relation de parenté, ils se doivent un honnête respect qui ne peut exister au sein d'amours langoureux.

192. Il apporte sa troisième raison quand il dit: "En outre, il semble " (124²). Et il dit que la communauté des femmes et des enfants telle qu'envisagée par Socrate semble convenir davantage à la classe des laboureurs et des hommes inférieurs qu'à celle des gardiens, c'est-à-dire des dirigeants et des autres hommes supérieurs qui s'occupent du bien commun de la cité. Car, les fils de cultivateurs se voient

élevés et les fils de grands se voient diminués si tout est ramené en commun. Et il s'ensuivra qu'il y aura moins d'amitié entre les dirigeants et les gens du peuple, car cette amitié se préserve par le fait que les cultivateurs et les gens des autres classes semblables soient soumis aux dirigeants. Il a en effet été dit au neuvième livre de l'Ethique¹, que l'amitié se préserve en observant la proportion qui convient à chacun; or, la soumission se préserve par le fait que les sujets soient obéissants et ne deviennent pas arrogants, ce qui ne manquerait pas de se produire si les sujets étaient rendus les égaux des dirigeants en ce qui concerne les femmes et les enfants. Il est donc évident que la loi de Socrate est nuisible à l'amitié qui doit exister dans la cité entre les sujets et les dirigeants.

193. Il apporte sa quatrième raison quand il dit: "En fin, d'une manière générale" (124³). Et il dit que cette loi aboutira à des résultats tout à fait contraires aux buts recherchés par ceux qui établissent correctement leurs lois, et même tout à fait contraires aux buts pour lesquels Socrate pensait qu'il fallait légiférer de telle manière au sujet des femmes et des enfants.

En effet, on pense, en général, que l'amitié est le plus grand des biens dans la cité. Car s'il existe de l'amitié entre les citoyens il y aura moins de discordes; de sorte que tous les législateurs recherchent à éviter les discordes dans la cité. C'est pourquoi tous ceux qui établissent correctement leurs lois veillent à créer de l'amitié entre les citoyens. Socrate dit même que le plus grand bien de la cité est

1. Aristote, Ethique à Nicomaque, IX, 1163 b 35.

qu'elle soit une: or l'unité est une conséquence de l'amitié entre les hommes, ainsi que tous le pensent, communément, et comme Socrate le dit. Aristophane dit semblablement, dans ses discours sur l'amour, que les amants aimeraient se fondre ensemble dans une unité de nature; mais cela ne pouvant se faire, ils désirent la plus grande unité possible. Dans le cas dont parle Aristophane, il s'ensuivrait ou bien que les deux individualités des amants se fondraient en une seule, ou bien que l'une d'elles disparaîtrait pour se fondre pour ainsi dire dans l'autre.

Mais, dans la cité où existera la communauté des femmes et des enfants, l'amitié sera diminuée, et il y aura moins d'affection exprimée, quand un père dira de quelqu'un "mon fils", car il le dira en même temps d'un grand nombre de citoyens, ou quand un fils dira de quelqu'un "mon père" car il le dira également d'un grand nombre de citoyens.

On constate, par exemple, que si quelqu'un ajoute une faible quantité d'une substance quelconque à une grande quantité d'eau, le mélange sera imperceptible; tout comme on ne peut percevoir le goût du miel s'il n'en a été ajouté qu'une petite quantité dans une grande quantité d'eau. Ainsi, l'amitié qui provient de l'usage de ces noms dans la cité, c'est-à-dire, du fait que quelqu'un dise d'un autre c'est mon père, mon fils ou mon frère, ne provoquera que peu d'intérêt si tout homme d'âge mûr peut dire de tout jeune homme que c'est son fils et si tout jeune homme peut dire de tout homme d'âge mûr que c'est son père, et si encore tous les gens du même âge se disent des frères.

Et la raison en est qu'il existe dans l'homme deux mobiles prédominants de sollicitude et d'amour: et le premier est qu'une chose lui

appartienne en propre. C'est pourquoi les hommes s'occupent davantage des choses qui leur appartiennent en propre que des choses qui appartiennent à tous, comme on l'a vu ci-dessus. Le second est l'affection spéciale qu'une personne a pour une autre: or cet amour spécial se produit davantage envers une seule personne qu'envers plusieurs personnes à la fois. Par exemple, on constate que les parents qui ont un fils unique l'aiment plus que s'ils avaient plusieurs enfants; car l'amour prodigué à plusieurs personnes semble être moins fort.

Il est donc évident que si la cité était ordonnée de la façon dont le voulait Socrate par ses lois, l'amitié entre les citoyens en serait réduite, ce qui va contre les intentions du législateur.

194. Puis, quand il dit: "Voyons maintenant" (124⁴), il apporte une cinquième raison. Et il dit que conformément à la loi de Socrate, il fallait effectuer le transfert des enfants à leur naissance; c'est-à-dire, que les enfants nés de certaines femmes soient transmis à d'autres femmes pour être nourris, afin que personne ne puisse reconnaître ses propres enfants. Cependant, on ne voit pas facilement comment cela puisse se faire, c'est-à-dire, que les enfants des artisans ou des cultivateurs soient transmis aux nobles qui ont la garde de la cité, ou inversement. Car ce transfert pourrait causer de grandes difficultés dans la cité, puisqu'on ne pourrait éviter que certaines personnes connaissent qui sont leurs propres enfants. En effet, les personnes qui effectuent le transfert des enfants doivent tout de même savoir de qui ils reçoivent les enfants, et à qui ils les donnent. La législation de Socrate ne produit donc pas la fin recherchée et serait la cause de sérieux

désordres.

195. Puis, quand il dit: "De plus, les inconvénients" (124⁵), il apporte une sixième raison. Et il dit, qu'à cause du transfert des enfants, les choses dont on a parlé ci-dessus, à savoir les insultes, les amours coupables et les meurtres de parents, se produiront plus souvent. Il arrivera en effet que les enfants transmis à d'autres pour être gardés et nourris, interpellent leurs parents avec moins d'affection que s'ils avaient été nourris par eux; et par conséquent, ils craindront moins de commettre l'un des crimes mentionnés ci-dessus contre quelqu'un de leur parenté, et à plus forte raison, ils ne le craindront pas du tout s'ils ne connaissent pas leurs propres proches parents.

Et il conclut finalement (124⁶) en disant que c'est de cette façon que nous devons régler la question de la communauté des femmes et des enfants, telle que Socrate voulait l'instituer.

LIVRE II - QUATRIÈME LEÇON

168

(Bekker 1262 b 37 - 1263 b 30).

IL DESAPPROUVE LA PROPOSITION DE SOCRATE CONCERNANT LA COMMUNAUTE DES BIENS.

I - IL ÉNONCE SON INTENTION (196).

A - Il relie cette question à la précédente (196).

B - Il montre que cette question doit être étudiée séparément (196).

C - Il distingue les manières selon lesquelles les citoyens peuvent participer à la communauté des biens (196).

II - IL DÉTERMINE LA VÉRITÉ AU SUJET DE LA COMMUNAUTE DES BIENS (197).

A - En montrant les maux qui en découleraient:

1. Les récriminations entre citoyens (197);
2. De nombreuses disputes entre les hommes (198);
3. Des discordes (199).

B - En montrant les avantages dont elle priverait:

1. La concorde et la bienveillance (200);
2. Le plaisir de posséder quelque chose en propre (202);
3. La collaboration sociale (203).

III - IL DESAPPROUVE À LA FOIS LA COMMUNAUTE DES BIENS, ET LA COMMUNAUTE DES FEMMES ET DES ENFANTS (204):

A - Parce qu'elles supprimeraient l'exercice de deux vertus: la tempérance et la libéralité (204);

B - Parce qu'elles ne sont bonnes qu'en apparence, du fait que les maux de la société proviennent surtout de la malice des hommes (205);

C - Parce qu'elles supprimeraient tant d'avantages qu'un tel genre de vie paraît intolérable (206).

196. Après avoir condamné l'opinion de Socrate concernant la communauté des femmes et des enfants, le Philosophe la condamne ici concernant la communauté des biens.

Et à ce sujet, il fait deux choses. Premièrement, il expose ce qu'il se propose de faire (125). Deuxièmement, il aborde son exposé, quand il dit: "Quand la classe" (126).

En ce qui concerne son premier point, il fait trois choses. En premier lieu, il poursuit son exposé (125) en disant qu'à la suite de ces considérations, il faut maintenant examiner ce qui a rapport à la propriété et voir s'il faut prescrire ou non la communauté des biens aux gens qui veulent vivre dans une cité idéale.

En second lieu, lorsqu'il dit: "Ce problème" (125¹), il dit que cette question peut être examinée indépendamment des considérations précédentes sur la communauté des femmes et des enfants, et qu'elle doit en outre être examinée séparément, même si rien n'avait été statué sur la condition des femmes et des enfants; c'est-à-dire, même en admettant qu'il n'y ait pas communauté des femmes et des enfants et que chacun ait sa propre femme et ses propres enfants comme c'est le cas actuellement, il faudrait encore se demander s'il est préférable que la possession des biens soit commune ainsi que leur usage, ou que la possession des biens soit privée comme à l'heure actuelle.

En troisième lieu, lorsqu'il dit: "Je veux dire ceci:" (125²), il distingue les manières selon lesquelles les citoyens peuvent participer à la communauté des biens. Et il énumère trois manières: la première est celle selon laquelle les fonds de terre restent propriété

privée, tandis que les fruits sont mis en commun et distribués à tous pour la consommation, comme c'est la coutume chez certaines nations. La deuxième manière est celle au contraire, où la terre est commune et cultivée en commun, tandis que les fruits sont partagés entre les individus pour leur usage propre. Ce mode de propriété existe aussi chez certaines nations barbares. La troisième manière est celle où les fonds de terre et les fruits sont à la fois communs; et c'est la façon selon laquelle Socrate pensait qu'il fallait statuer à ce sujet.

197. Puis, quand il dit: "Quand la classe de ceux qui cultivent" (126), il détermine la vérité à ce sujet. Il condamne d'abord la législation de Socrate sur la communauté des biens en montrant les maux qui en découlent (126). En second lieu, il montre les avantages dont elle prive, quand il dit: "Et le régime social actuel" (127).

Il développe son premier point à l'aide de trois raisons. La première est la suivante: quand la possession des biens est commune à tous les citoyens, il faut qu'il se produise l'une des deux choses suivantes: à savoir, ou bien que les champs soient cultivés par des étrangers ou bien par une partie des citoyens.

S'ils sont cultivés par des étrangers, on rencontrera quelque difficulté, car il n'est pas facile d'engager un si grand nombre de cultivateurs étrangers. Cependant, cette manière de traiter le problème serait plus aisée que si les champs étaient labourés par une partie des citoyens, ce qui susciterait de nombreuses difficultés.

Il ne serait pas possible en effet que tous les citoyens cultivent les champs: car il faudrait que le plus grand nombre s'occupe de

commerce et le petit nombre d'agriculture; et il faudrait en même temps que le plus grand nombre, tout en travaillant moins aux champs, reçoive la plus grande part des fruits. Mais alors, la répartition des fruits ne serait pas proportionnelle au travail fourni par les cultivateurs. Des plaintes et des récriminations s'élèveraient inévitablement à l'encontre de ceux qui reçoivent beaucoup en échange d'un faible travail, de la part de ceux qui, au contraire, reçoivent moins et travaillent davantage. Il est donc évident que cette loi ne produirait pas l'unité de la cité comme le voulait Socrate, mais plutôt la discorde.

198. Il apporte sa deuxième raison quand il dit: "Et, en général" (126¹). Et il dit qu'il est très difficile de partager la vie d'autrui et de mettre certains biens en commun, surtout les richesses. Nous constatons en effet que ceux qui ont certaines richesses en commun se disputent souvent, comme on le voit chez ceux qui s'associent pour faire des voyages. Il se produit en effet de fréquents désaccords entre eux au sujet des dépenses concernant le boire et le manger, et il arrive parfois que pour des raisons banales on se provoque ou s'offense en parole ou en acte. Il est donc évident que si tous les biens de tous les citoyens étaient mis en commun il y aurait de nombreuses disputes entre eux.

199. Il apporte sa troisième raison quand il dit: "Et nous-mêmes" (126²). Et il dit que les hommes, dans leurs rapports avec les serviteurs, s'offensent surtout contre ceux qu'ils emploient le plus fréquemment pour les besoins quotidiennes, et cela à cause de l'intimité des rapports de la vie courante. En effet, les hommes qui ont peu de

rapports ont peu d'occasions de discorde; d'où il suit avec évidence que les rapports existant entre les hommes sont souvent causes de discordes.

Et il conclut en disant qu'en plus des inconvénients indiqués ci-dessus, la propriété commune des biens dans la cité entraînerait d'autres difficultés semblables.

200. Puis, quand il dit: "Et le régime social actuel" (127), il montre les avantages dont la loi de Socrate priverait. Et il le montre par trois raisons. Au sujet de la première (127), il dit que le régime social actuel de la cité, qui veut que les biens soient répartis entre les citoyens, et qui est le résultat de bonnes mœurs et de bonnes lois, l'emporte de beaucoup sur le régime suggéré par Socrate sous le rapport de l'excellence et de l'utilité. Chaque régime comporte en effet des avantages, c'est-à-dire le régime de la propriété possédée en commun et celui de la propriété privée.

Mais si la propriété est privée, et que de bonnes lois et coutumes enseignent aux citoyens à partager leurs biens entre eux, on aura alors un mode de bien vivre qui tiendra des deux régimes, c'est-à-dire du régime de la communauté des biens et de celui de la propriété privée. En effet, les possessions doivent appartenir à quelqu'un absolument parlant, dans la mesure où la propriété doit relever d'un maître; mais elles doivent être communes à certains points de vue.

Du fait que les possessions soient privées, il s'ensuit que l'administration des biens est répartie de manière à ce que chacun administre ses propres biens. Et il en résulte deux avantages. Le premier est le suivant: puisque chacun s'occupera de ses propres affaires

et non de celles des autres, il ne se produira pas entre les hommes les litiges qui surviennent lorsque plusieurs ont à s'occuper d'une même chose et qu'un croit qu'il faut faire ceci et un autre cela. Le second avantage est le suivant: chacun s'occupera davantage de ses propres biens et leur portera plus d'attention comme s'ils lui appartenaient en propre. Les biens seront donc ainsi répartis quant à la propriété, mais par la vertu des citoyens qui manifesteront entre eux beaucoup de libéralité et d'obligeance, l'usage de ces biens sera commun, conformément au proverbe qui dit: "Entre amis tout est commun".

201. Et pour éviter que cela ne paraisse impossible, Aristote ajoute que dans certaines cités bien administrées, il est statué que certaines choses soient par le fait même communes quant à l'usage, tandis que certaines autres le deviennent selon le désir de leur possesseur; par exemple, quand un propriétaire met certains de ses biens à la disposition de ses amis et que ceux-ci utilisent ces biens comme si c'était des propriétés communes. Il en était ainsi à Lacédémone, où chacun pouvait utiliser les esclaves d'un autre pour ses propres besoins tout comme si ces esclaves étaient les siens propres. Ils pouvaient de la même façon se servir des chevaux, des chiens et des voitures des autres citoyens, s'ils devaient aller à leurs champs, mais pourvu que ce soit à l'intérieur d'une même région. Il est donc évident qu'il est de loin préférable que la propriété soit privée, mais qu'on en rende l'usage commun d'une certaine façon. Quant à savoir comment l'usage des biens appartenant en propre à quelqu'un peut être rendu commun, cela relève de la prudence d'un bon législateur.

202. Puis, quand il dit: "De plus, regarder une chose" (127¹), il apporte sa deuxième raison. Et il dit qu'il n'est pas facile d'exprimer à quel point il est agréable de posséder quelque chose en propre. Ce plaisir provient en effet de ce que l'homme s'aime lui-même, et désire en conséquence ce qui lui est bon; et ce n'est pas en vain que chacun possède un certain amour de soi, car cet instinct est naturel. Il arrive parfois, cependant, que certains soient blâmés à juste titre de s'aimer eux-mêmes; mais quand ils sont blâmés de la sorte, ce n'est pas à cause du fait qu'ils s'aiment, eux-mêmes, mais plutôt parce qu'ils s'aiment plus qu'il ne faut. Ainsi, par exemple, on blâme ceux qui recherchent les richesses, quoique tous recherchent les richesses dans une certaine mesure; cependant, on blâme les premiers parce qu'ils recherchent les richesses plus qu'il ne le doivent. C'est ainsi que le projet de loi de Socrate priverait du plaisir de posséder quelque chose en propre.

203. Il apporte sa troisième raison quand il dit: "En outre, être agréable" (127²). Et il dit qu'il est très agréable de donner quelque chose ou de venir en aide à ses amis, à ses hôtes ou à quelqu'un d'autre. Or cela découle de l'existence de la propriété privée. La loi de Socrate, qui supprime la propriété privée, priverait donc également de cet avantage.

Et il conclut finalement (127³) en disant que ces désagréments arriveraient à ceux qui veulent pousser trop loin l'unification de la cité, en introduisant la communauté des biens, des femmes et des enfants.

204. Puis, quand il dit: "Ajoutons à cela" (128), il désapprou-

ve à la fois la communauté des femmes et des enfants.

Et il le fait à partir de trois raisons dont la première (128) est la suivante: ceux qui veulent pousser trop loin l'unification de la cité réduisent de toute évidence à néant l'exercice de deux vertus: à savoir, d'abord la tempérance en ce qui concerne les femmes: l'oeuvre de la tempérance consiste en effet à ne pas avoir de relations sexuelles avec la femme des autres; ce qui n'aura pas lieu si les femmes sont communes à tous. De la même façon, l'existence de la communauté des biens détruit l'exercice de la libéralité. En effet, on ne pourra pas facilement voir si quelqu'un est libéral, et on ne pourra pas non plus poser d'actes de libéralité, puisqu'il n'y aura pas de propriétés privées dans l'usage desquelles consiste la libéralité. L'homme prudent (?)¹ administre ses propres affaires, et donne de ce qui lui appartient. Mais celui qui donne des choses qui appartiennent à tous ne fait pas preuve d'une grande libéralité.

205. Il apporte sa seconde raison quand il dit: "Quoiqu'il en soit" (128¹). Et il dit que la législation platonicienne se présente sous un aspect séduisant et semble inspirée de l'amour du genre humain; et cela, pour deux raisons.

Premièrement, à cause des avantages futurs qu'on croit devoir découler de cette loi. Quand, en effet, quelqu'un entend proposer que toutes choses soient communes entre les citoyens, il accueille cette

1. Peut-être faut-il lire prodigus au lieu de providus, ainsi que le fait remarquer le Père R. Spiazzi dans l'Édition Marietti du Commentaire, p. 68, note (1).

suggestion avec satisfaction, pensant qu'il en résultera une merveilleuse amitié de tous envers tous.

Deuxièmement, à cause des maux qu'on croit pouvoir être éliminés par cette loi. On attribue en effet les maux existant actuellement dans la cité, par exemple les procès réciproques au sujet de contrats, les jugements pour faux témoignages et les flatteries à l'égard des riches, au seul fait que les biens n'y soient pas mis en communauté.

En réalité, si on considère correctement les choses, ces maux n'ont jamais pour cause l'absence de communauté des biens, mais la perversité humaine. Nous constatons, en effet, que les propriétaires de biens en commun ont, entre eux, des conflits beaucoup plus fréquents que ceux qui possèdent leurs biens propres. Mais comme ceux qui ont des possessions communes sont peu nombreux en comparaison de ceux qui ont des biens propres, c'est pourquoi il se produit actuellement moins de conflits au sujet des possessions communes. Cependant, si tous les biens appartenaient en commun à tous, il se produirait un beaucoup plus grand nombre de conflits.

206. Il apporte sa troisième raison quand il dit: "De plus, il serait juste" (128²). Et il dit qu'il serait juste d'indiquer non seulement les maux dont les hommes seront préservés, par la communauté des biens et des femmes, mais aussi les avantages dont ils seront privés. Le législateur doit en effet tolérer certains maux afin de ne pas supprimer des biens plus grands encore: or la législation de Socrate supprime tant d'avantages qu'un tel genre de vie paraît absolument intolérable, comme on vient de la voir par les inconvénients énumérés ci-dessus.

(Bekker 1263 b 30 - 1264 b 25)

IL DESAPPROUVE LA LEGISLATION DE SOCRATE PARCE QU'ELLE EST INCOMPLETE.

I - IL MONTRE QUE LE FONDEMENT DE LA LEGISLATION DE SOCRATE EST INSUFFISAMMENT DEMONTRE (207):

A - Parce que ce fondement est inexact (208);

B - Parce qu'il ne tient pas suffisamment compte de l'expérience (210).

II - IL MONTRE QUE LA LEGISLATION N'EST PAS SUFFISAMMENT DÉTAILLÉE (211).

A - Dans les sujets dont elle traite (211):

1. Il serait impossible de distinguer suffisamment entre les différents citoyens (211);
2. Les maux présents dans les cités actuelles ne seraient pas éliminés (214);
3. Les cultivateurs deviendraient arrogants envers les autres citoyens (215).

B - Dans les conséquences qu'elle entraîne (216):

1. En général (216);
2. En particulier (217):
 - a) par rapport aux femmes (217);
 - b) par rapport aux dirigeants (219);
 - c) par rapport au bonheur des citoyens (221).

III - IL CONCLUT QUE LA LEGISLATION DE SOCRATE COMPORTERAIT EN OUTRE D'AUTRES DIFFICULTÉS NON MOINS GRAVES (222).

207. Après avoir désapprouvé la loi de Socrate en montrant les inconvénients, Aristote la condamne ici en montrant qu'elle est incomplète.

Et à ce sujet il fait deux choses. Il montre d'abord que le fondement de cette loi est insuffisamment démontré (129). En second lieu, il montre que la loi elle-même est incomplète, lorsqu'il dit: "Mais on ne voit pas" (131).

Son premier point se divise également en deux parties. Il montre en premier que le but de la loi est insuffisamment démontré, parce qu'il repose sur un fondement inexact (129). En second lieu, il montre la même chose par le fait que cette loi ne tient pas suffisamment compte de l'expérience nécessaire à l'établissement des lois, quand il dit: "Mais voici encore" (130).

208. Il dit donc en premier (129) que la raison pour laquelle Socrate s'est éloigné de la vérité au sujet de la législation qu'il croyait devoir poser concernant la communauté des biens, des femmes et des enfants, se trouve dans une supposition inexacte: à savoir, que le plus grand bien de la cité est qu'elle soit la plus une possible.

Cette supposition n'est pas conforme à la réalité, car comme on l'a vu, la cité et la famille ont besoin d'une certaine unité, mais non pas d'une unité absolue. En effet, l'unité peut atteindre un point où il n'y aura plus de cité; par exemple, comme si tous les hommes ne possédaient un seul métier et habitaient tous la même maison. L'unité peut encore être recherchée à un point où on sera tout près de l'abolition de la cité. Et il s'ensuivra que ce sera une cité de condition inférieure;

car une chose est d'autant plus inférieure qu'elle se rapproche davantage de sa propre destruction. Il en sera ainsi, par exemple, si on élimine certaines distinctions de fonctions qui sont nécessaires au bien-être de la cité.

Et il ajoute un exemple: c'est comme si on faisait chanter un chœur à l'unisson, c'est-à-dire si tous chantaient la même note; on n'aurait plus de symphonie ou d'harmonie. Or, ces choses sont semblables à la cité en ce qu'elles sont constituées de plusieurs parties. Ou encore, c'est comme si on voulait une chanson d'une seule syllabe, c'est-à-dire, si on voulait que les paroles soient réduites à une seule syllabe; il n'y aurait plus de chanson puisque celle-ci est constituée de plusieurs paroles. Ainsi donc, l'unité de la cité peut atteindre un point où il n'y a plus de cité.

209. Mais, comme on l'a déjà dit plus haut, il faut que la cité comporte une certaine multitude de personnes de conditions diverses, et que cette pluralité soit ramenée à l'unité et à la communauté par un régime de lois sagement établies. Mais si quelqu'un était sur le point d'établir un régime politique dans le but d'unifier la cité, et croyait réaliser le bien de la cité par une loi sur la communauté des femmes et des enfants, il ne lui serait pas convenable croire bien ordonner la cité par l'établissement de communautés de ce genre, plutôt que par les bonnes moeurs, les lois et la réflexion philosophique sur ces choses: c'est ce que firent, ainsi qu'on l'a rappelé plus haut, les Lacédémoniens qui introduisirent la communauté des biens quant à l'usage; et de même à Crète, le législateur rendit certaines choses communes par l'ins-

titution de repas communs pour les citoyens, à un certain temps déterminé afin qu'une plus grande amitié s'établisse entre eux.

210. Puis, quand il dit: "Mais voici encore" (130), il montre l'insuffisance du fondement de la loi, à cause d'une absence d'expérience: et il dit que pour que des lois soient sagement édictées, il ne faut pas dédaigner l'expérience; car, il faut en étudier les conséquences sur une longue période d'années pour que l'expérience nous manifeste si ces lois sont bonnes. On doit en effet considérer qu'au cours des âges, on a inventé à peu près tout ce qui pouvait être imaginé concernant la vie sociale: cependant, certaines choses n'ont pas été retenues, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas élaborées au point d'en faire des lois, parce que leurs désavantages se manifestaient rapidement. Certaines autres ont été élaborées sous forme de lois, mais leur usage a été abandonné quand les hommes se sont rendu compte qu'elles n'étaient pas utiles.

Et on peut le voir le plus manifestement en s'imaginant, sous forme d'expérience, en train de se réaliser la société politique conçue par Socrate. Il est en effet impossible de fonder une cité si ce n'est à l'aide de certaines divisions et séparations; par exemple, par une certaine distribution des biens communs, soit pour les repas publics, soit pour les phratries, les tribus ou les sociétés régionales comprises dans la cité.

Car il est, en effet, absolument nécessaire qu'il y ait une distribution des biens communs quant aux choses, rien d'autre n'étant prévu dans ces lois sur la communauté des biens si ce n'est que les gardiens,

c'est-à-dire ceux qui ont la garde continuelle de la cité, soient exemptés des travaux agricoles comme s'ils ne possédaient pas de champs en propre. Or cela peut se produire même si les champs ne sont pas propriété commune, comme les Lacédémoniens se sont efforcés de le faire, à savoir, que les champs soient cultivés par d'autres que ceux à qui ils appartiennent en propre.

211. Puis, quand il dit: "Mais on ne voit pas" (131), il montre d'abord l'insuffisance de la loi de Socrate, quant aux détails de cette loi.

Et à ce sujet il fait deux choses. Il montre d'abord l'insuffisance de la loi quant aux différents sujets sur lesquels elle porte (131). En second lieu, il montre la même chose par certaines conséquences d'ordre général, quand il dit: "Cependant que cette communauté" (132).

Il développe son premier à l'aide de trois raisons dont la première est la suivante: il montre que la législation platonicienne est insuffisante parce qu'elle ne permet pas d'établir suffisamment de distinctions au sein de la multitude des citoyens. Et il dit que non seulement la loi de Socrate n'établit rien si ce n'est que les gardiens soient exemptés de la culture des champs, mais encore, Socrate n'a-t-il rien dit de la forme de gouvernement politique devant être adoptée en même temps que la loi sur la communauté de toutes choses, et est-il impossible de dire à qui d'autre cette loi pourrait être utile.

212. Il est en effet nécessaire que la communauté politique soit formée d'une multitude de citoyens de conditions sociales différentes. Or Socrate ne dit rien sur la manière de réaliser cette diversité. On

doit encore nécessairement déterminer si les agriculteurs participeront à la communauté des biens, des femmes et des enfants, en même temps que les autres citoyens, ou s'ils auront leurs enfants, leurs femmes et leurs biens en propres, à l'encontre des autres citoyens. Cette dernière manière de régler la question permettrait de distinguer les agriculteurs de tous les autres citoyens, tant par leur régime de propriété que par leur origine familiale; mais si toutes les choses sus-dites leur sont également rendues communes avec tous les autres citoyens, on ne pourra plus trouver de différence pour distinguer les cultivateurs des gardiens. On ne saura pas non plus quoi donner de plus à ceux qui portent le poids de l'autorité dans la cité, et ainsi, ils travailleront inutilement; tandis qu'à l'heure actuelle, ceux-ci retirent un certain profit en ce sens qu'ils obtiennent de plus grandes possessions, et leurs enfants sont ennoblis. Semblablement, il sera impossible de déterminer ce que les dirigeants ont déjà été, et à partir de quelle condition antérieure ils en sont venus à exercer le pouvoir politique et sont maintenant d'origine plus noble ou plus riche. En effet, l'excellence de la vertu n'est pas toujours assez manifeste pour qu'on puisse déterminer d'après elle seule ceux qui doivent exercer l'autorité politique.

213. Quelqu'un pourrait toutefois proposer que ceux qui adoptent la loi de Socrate se fassent également un devoir d'observer la coutume des Crétois qui laisse aux esclaves le soin de la culture des champs et la pratique des autres arts de ce genre, en se contentant de leur interdire la gymnastique ou les exercices corporels, et l'usage des armes. Il devenait donc inutile de distinguer entre les agriculteurs et

les gardiens sous ce rapport; car, de par leur condition même, les agriculteurs et les artisans n'étaient pas des citoyens mais des esclaves.

Cependant, si dans la cité que Socrate se propose d'instituer, ces choses étaient réglées comme dans les autres cités, c'est-à-dire que certains citoyens soient des cultivateurs et des artisans, la communauté n'aura plus alors d'unité, car il est nécessaire que dans cette cité existent pratiquement deux communautés opposées l'une à l'autre: on aura d'un côté les gardiens qui s'occupent de défendre la cité et ne font rien d'autre, et de l'autre, les cultivateurs et les artisans. Il est inévitable que ces deux communautés soient opposées l'une à l'autre, puisque les membres de la première communauté travaillent, tandis que les membres de la deuxième communauté ne travaillent pas mais reçoivent en partage une plus grande quantité de produits, comme on l'a déjà dit. Mais si par contre les propriétés ne sont pas communes, il n'en résultera pas de conflits, puisque chacun veillera à cultiver ses propres champs ou à les faire cultiver par d'autres; et bien que le petit nombre soit au service de la majorité, les premiers en retireront un certain profit et il y aura communication entre les deux classes.

214. Il apporte sa seconde raison quand il dit: "Mais plaintes, procès" (131¹). Et il dit que dans la cité où on a institué la communauté de toutes choses, comme le veut Socrate, il se produira encore des plaintes, des procès, et tous les autres maux que Socrate dit exister dans les cités actuelles. Les citoyens se disputeront en effet entre eux du fait que tous ne travaillent pas autant, ou que les produits ne sont pas partagés de manière égale, et pour beaucoup d'autres

raisons, même si Socrate croyait que ces maux n'existeraient plus dans la cité où toutes les choses seront mises en commun. Et c'est pourquoi il disait que, grâce à ce régime, les citoyens n'auraient pas besoin de beaucoup de lois, mais seulement d'un petit nombre de règlements concernant les choses comme les besoins municipaux, les procès publics, et même les marchés et autres choses de ce genre, sans lesquelles la cité ne saurait être bien ordonnée. Cependant, il limitait l'application de ce régime aux seuls gardiens de la cité, sans la prévoir également pour les cultivateurs qui travaillaient à l'extérieur de la cité ou de la municipalité. Il s'ensuit donc évidemment que la loi de Socrate n'était pas suffisante puisqu'elle ne pouvait éliminer de la cité les maux qu'elle se proposait d'enlever.

215. Il apporte sa troisième raison quand il dit: "De plus, il laisse" (131²). Et il dit que la loi de Socrate laissait aux cultivateurs la possession de leurs biens, tout en leur enjoignant de fournir leurs produits à tous ceux qui avaient d'autres occupations. Il croyait ainsi que les cultivateurs, à cause de ce droit, seraient empressés et humbles dans leurs services envers les autres citoyens. Mais c'est tout le contraire qui se produirait: il est en effet beaucoup plus vraisemblable que toutes ces choses étant en leur pouvoir, ils deviendraient arrogants envers les autres citoyens, et habiles à tromper ceux qu'ils devaient servir avec respect.

Il est ainsi évident que la loi de Socrate concernant la communauté des biens, des femmes et des enfants, était insuffisante parce qu'elle ne pouvait aboutir aux résultats qu'elle se proposait.

216. Puis, quand il dit: "Cependant, que cette communauté" (132), il montre l'insuffisance de cette même loi à partir de certaines autres conséquences.

Il le montre d'abord en général (132); puis, en particulier, quand il dit: "Supposons enfin que Socrate" (133).

Et il dit que, (132) ou bien cette communauté des femmes et des biens voulue par Socrate est nécessaire à la cité, ou bien elle ne l'est pas; toujours est-il que Socrate n'a nullement traité des questions qui en découlent, c'est-à-dire quelle doit être la forme de gouvernement politique, quelle éducation et quelles lois seront données à ceux qui sont ainsi établis en communauté par rapport à toutes choses. Il n'est pas facile en effet de répondre à ces questions, mais il ne fallait pas non plus que ces choses diffèrent trop de celles qui peuvent être utiles à une cité de ce genre; il aurait donc fallu prévoir des lois et une éducation particulière à cet effet.

217. Puis, quand il dit: "Supposons enfin que Socrate" (133), il montre l'insuffisance de la loi platonicienne quant à certains points particuliers.

D'abord, en ce qui concerne les femmes (133). Ensuite, en ce qui concerne les magistrats, quand il dit: "D'autre part, il est dangereux " (134). Enfin, en ce qui concerne le bonheur de la cité, quand il dit: "De plus, tout en ôtant" (135).

En ce qui concerne les femmes, il fait deux remarques. La première, c'est qu'il serait impossible d'indiquer suffisamment le rôle des

femmes dans la cité si elles étaient rendues communes aux gardiens et aux cultivateurs, que les propriétés soient communes, ou privées et distinctes, pour chacune de ces classes. Si les femmes étaient communes, il faudrait en effet que les cultivateurs se partagent les femmes qui sont aux champs, ne pouvant en même temps cultiver les champs et communiquer avec les femmes vivant en ville. Si d'autre part les biens étaient privés mais les femmes communes, celles-ci ne pourraient s'occuper des soins du ménage pendant que les hommes s'emploient aux travaux des champs. Si, au contraire, les biens étaient communs, et chaque cultivateur avait sa propre femme, les cultivateurs pourraient en même temps vaquer aux travaux des champs et donner du travail aux femmes habitant avec eux.

218. Pour sa deuxième remarque au sujet des femmes, il dit que Socrate voulait que les femmes aient les mêmes occupations que les hommes, à savoir, cultiver les champs, combattre et accomplir d'autres tâches semblables, et il appuyait ses dires d'une comparaison tirée du comportement des animaux, chez qui les femelles font les mêmes choses que les mâles. Mais Aristote dit que cette comparaison n'est pas valable, parce que le cas n'est pas semblable; en effet, les animaux n'ont pas de ménage à tenir, alors que c'est précisément cette vie familiale qui fait que les femmes ont des fonctions propres à remplir, tout en s'abstenant en tout temps de s'occuper des choses de la cité.

219. Puis, quand il dit: "D'autre part, il est dangereux" (134), il montre l'insuffisance de la loi en ce qui concerne les dirigeants. Et il dit qu'il est dangereux pour la cité d'établir les magis-

tratures comme le faisait Socrate. En effet, il laissait l'autorité toujours aux mains des mêmes personnes, ce qui a toujours été une cause de sédition même chez les gens de peu de valeur, et à plus forte raison chez des hommes de caractère résolu et belliqueux, qui ne peuvent facilement endurer d'être toujours soumis tandis que d'autres sont toujours en autorité.

220. Et il ajoute la raison pour laquelle Socrate avait décrété que l'autorité devait toujours être entre les mains des mêmes personnes: ce dernier disait en effet que, de même que dans certains extraits de minerais de la terre on trouve de l'or, et dans certains autres du fer ou de l'airain, de même l'âme de certains hommes, chez qui abonde la sagesse et la vertu, et pour qui il est juste d'exercer l'autorité, est pour ainsi dire faite d'or, tandis que pour une deuxième classe d'hommes l'âme est pour ainsi dire faite d'argent, et que finalement, chez les hommes qui n'ont pas une sagesse et une vertu accomplies, l'âme est comme faite d'airain ou de fer. Ce sont ces derniers qui, selon lui, étaient appelés à être des artisans et des cultivateurs. Or il est évident que cette composition de l'âme ne change pas, comme si l'âme de certains hommes pouvait être parfois faite d'or, et parfois non; la composition de l'âme reste toujours la même chez tous, de sorte qu'il s'ensuit que ce sont toujours les mêmes qui doivent commander aux autres.

221. Puis, quand il dit: "De plus, tout en ôtant" (135), il montre l'insuffisance de la loi par rapport au bonheur des membres de la cité. Socrate disait en effet que c'est le devoir du législateur d'assurer le bonheur à la cité tout entière, tant sous le rapport de la

vertu que des biens extérieurs. Mais la loi de Socrate empêchait en même temps certains citoyens de participer au bonheur, en les empêchant de posséder quelque chose en propre, que ce soit leur femme, leurs enfants ou leurs biens; or toutes ces choses appartiennent au bonheur parce qu'elles en sont les instruments, comme on l'a vu au premier livre de l'Ethique¹. Cependant, la cité ne saurait être heureuse si ce n'est par toutes ses parties ou par le plus grand nombre d'entre elles: le bonheur de la cité ne se produit pas en effet comme les nombres pairs ou quelque chose de semblable. En effet, les parties d'un nombre pair sont parfois impaires, comme les parties de six peuvent être deux fois trois.

De plus, si les gardiens ne sont pas heureux, quels sont donc les autres citoyens qui pourront être heureux et en qui se fondera le bonheur de la cité? On ne peut pas en effet dire que les cultivateurs ou les marchands soient heureux puisqu'ils constituent les classes inférieures de la cité: par ailleurs, le bonheur de la cité ne peut pas exister s'il ne se rencontre que dans sa partie la moins importante.

222. Il conclut finalement (135¹) en disant que la société politique décrite par Platon comporte d'autres difficultés non moins graves, en plus de celles mentionnées ci-dessus.

1. Aristote, Ethique à Nicomaque, I, 1099 b.

LIVRE II - SIXIÈME LEÇON

189

(Bekker 1264 b 26 - 1265 b 26)

IL EXAMINE LES AUTRES LOIS SUGGÉRÉES SUBSÉQUEMMENT PAR SOCRATE.

I - IL LES ÉNUMÈRE (223).

A - Il énonce son intention.

B - Il aborde son sujet (224).

1. Il décrit l'organisation de l'ensemble des citoyens.
2. Il décrit le régime social:
 - a) Nécessité de cette étude.
 - b) Ressemblances entre la société civile de Socrate et les autres sociétés civiles (226).
 - c) Particularités de cette société civile (227).

II - IL S'OPPOSE AUX PROPOSITIONS ÉNUMÉRÉES CI-DESSUS (228).

A - En ce qui touche le régime social:

1. Il justifie son intention (228).
2. Il explique ce qu'il vient de dire (229):
 - a) Il s'inscrit en faux contre les dimensions de la société socratique (229).
 - i) en ce qui concerne le nombre des guerriers (229).
 - ii) quant à l'étendue de la propriété (230):
 - 1^o deux raisons générales (230-231);
 - 2^o parce que Socrate n'a pas imposé de limites à la procréation: six raisons (232-237).
 - b) Il critique les caractéristiques de la société civile de Socrate: quatre raisons (238-241).

223. Après avoir condamné l'opinion de Socrate concernant la communauté des femmes, des enfants et des biens, que Socrate considérait comme la partie la plus importante de son oeuvre politique, le Philosophe examine ici les autres lois suggérées subséquentement par Socrate.

Il commence par les énumérer (136); puis, il en discute quand il dit: "Les discours de Socrate" (139).

Son premier point comprend deux parties. Il dit d'abord ce qu'il a l'intention de faire (136). Puis, il aborde son exposé lorsqu'il dit: "Car l'ensemble de la population" (137).

Il dit donc en premier (136) que de même que la loi sur la communauté des femmes et des biens soulève de nombreuses difficultés, les autres lois de Socrate soulèvent également des problèmes. C'est pourquoi il vaut mieux examiner brièvement ici toute son oeuvre politique, car Socrate n'a traité qu'un petit nombre de sujets relevant de la république, c'est-à-dire, comment on doit régler la communauté des biens, des femmes et des enfants. Il a de plus décrit la forme de gouvernement de cette société politique.

224. Puis, quand il dit: "Car l'ensemble de la population" (137), il décrit l'organisation de l'ensemble des citoyens suggérée par Socrate, en ayant déjà assez dit précédemment sur la communauté des choses et des personnes.

Il traite d'abord des parties de la cité (137). En second lieu, du régime social, quand il dit: "Et de discussions portant" (138).

En ce qui concerne les parties de la cité (137), il traite de

quatre choses. La première est que Socrate divise l'ensemble de la population de la cité en deux classes: la première comprend les cultivateurs et les artisans; la seconde est l'ensemble des combattants, à laquelle vient se greffer une troisième classe, celle qui forme le corps délibérant et qui gouverne la cité.

Il dit en second lieu que Socrate a négligé de dire si les cultivateurs et les artisans devaient participer d'une certaine manière à l'autorité ou non, et s'ils devaient participer d'une certaine manière ou non, à la guerre.

Il dit en troisième lieu que Socrate estimait que les femmes devaient faire la guerre et avoir également les mêmes occupations que les hommes.

Il dit en quatrième lieu que le reste de son oeuvre politique est remplie de digressions étrangères au sujet de la politique, mais relevant surtout de la science de la nature et des autres sciences.

225. Puis, quand il dit: "Et de discussions portant" (138), il parle du régime social décrit par Socrate.

A ce sujet, il fait trois choses. Premièrement, au sujet du régime social de la cité, en général, Socrate dit que les gardiens doivent avoir un certain régime particulier.

226. Deuxièmement, quand il dit: "D'un autre côté" (138¹), il montre les choses que la société politique de Socrate comporte en commun avec les autres cités: et il dit que la majeure partie des lois proposées par Socrate sont des lois qu'on observe déjà d'une certaine manière

dans les cités existantes. En effet, en traitant de la société politique, Socrate propose à l'intérieur de la cité une plus grande communauté de choses que celle qui est habituelle, mais par ses autres lois, il revient peu à peu à cette autre forme d'organisation sociale que l'on retrouve actuellement. Car, si l'on fait exception de la communauté des femmes et des biens qui caractérise sa république, toutes les autres lois qu'il propose peuvent être communes aux deux sociétés politiques, à savoir celle qui adopte cette communauté et celle qui ne l'adopte pas. Le mode de vie qu'il suggère est en effet le même dans les deux cas; par exemple, les hommes doivent s'adonner aux tâches nécessaires avec une certaine modération et retenue, il doit y avoir des repas communs pour favoriser l'amitié entre les citoyens. Or, on peut déjà observer toutes ces choses dans les autres cités, autant qu'il eut fallu prévoir une organisation sociale très différente, comme on l'a vu ci-dessus.

227. Troisièmement, quand il dit: "En effet, à l'exception" (138²), il énumère certaines particularités spécialement voulues par Socrate. Une première est qu'il doit y avoir des repas communs même pour les femmes et non seulement pour les hommes; une seconde concerne le nombre des guerriers, à savoir, que dans la cité, le nombre des guerriers doit être d'au moins mille et d'au plus cinq mille.

228. Puis, quand il dit: "Les discours de Socrate" (139), il s'oppose aux choses proposées par Socrate ci-dessus. Et d'abord, il s'oppose à certaines dispositions du régime politique proposé par Socrate (139). En second lieu, il s'oppose à l'agencement des parties de

la cité prévu par Socrate, quand il dit: "Le système de gouvernement" (144) (Leçon 7).

En ce qui concerne son premier point, il fait deux choses. Il énonce d'abord ce qu'il se propose de faire (139); puis, il manifeste son énoncé quand il dit: "Par exemple en ce qui concerne" (140).

Il dit donc en premier (139) que les discours de Socrate ont quelque chose de superflu, car, dans une certaine mesure il remplit son oeuvre de digressions étrangères au sujet; ils ont quelque chose de superficiel, car, dans une certaine mesure, ses arguments sont insuffisants et révèlent un certain manque d'expérience; et ils ont enfin quelque chose d'original, car dans une certaine mesure, Socrate s'oppose à la coutume et cherche à répondre à beaucoup de questions concernant les difficultés découlant de ses propres affirmations. Et il ajoute qu'il est difficile de soutenir que Socrate a bien traité toutes ces questions.

229. Puis, quand il dit: "Par exemple" (140), il manifeste ce qu'il vient de dire. En premier lieu, il s'inscrit en faux contre les dimensions que Socrate voulait donner à la cité (140). En second lieu, il s'oppose également à l'opinion de Socrate concernant la constitution même de la cité, quand il dit: "En fait, certains prétendent" (146) (Leçon VII).

En ce qui concerne son premier point, il fait deux choses. En premier, il conteste le nombre fixé par Socrate pour les guerriers(140). En second, il désapprouve l'étendue de la propriété fixée par ce dernier, quand il dit: "L'étendue de la propriété familiale" (141).

Il dit donc en premier (140) que si quelqu'un considère le nombre des guerriers que Socrate veut fixer dans la cité, il apparaît rapidement qu'une telle cité aura besoin d'un très grand territoire, aussi grand par exemple que celui de Babylone, si on veut en tirer suffisamment de nourriture pour cinq mille guerriers qui ne font pas autre chose que porter les armes, et en plus pour la foule beaucoup plus considérable formée des autres citoyens, des femmes et des serviteurs. A cause de cela, il faut que celui qui se propose d'instituer une telle cité dispose également d'un territoire conforme à ses vœux; mais encore faut-il que ce vœu ne soit pas irréalisable. Car, celui qui veut faire des lois dans la cité ne doit pas élaborer ses lois en pensant seulement à ce qu'il croit possible, mais en tenant compte des choses qui existent, et principalement des deux suivantes: d'abord le territoire, afin qu'il ne réunisse pas une société plus considérable que celle que le territoire peut nourrir; et en second lieu, les hommes, afin que les lois soient adaptées à leur condition. On doit encore ajouter une troisième chose, c'est que les lois doivent tenir compte des pays voisins: et cela est nécessaire, d'abord si la cité veut vivre d'une façon non pas solitaire, mais politique, c'est-à-dire avec un grand nombre d'autres cités, avec lesquelles on peut avoir des relations de paix et aussi des relations de guerre. En effet, il est indispensable que la cité dispose d'une force militaire suffisante pour l'utiliser en vue de la guerre, non seulement lorsque cela est nécessaire à l'intérieur de son propre territoire, mais encore contre les pays voisins, où l'on peut rencontrer soit des étrangers, soit des amis. En second lieu, on doit encore tenir compte des pays voisins même si l'on n'approuve pas la vie guerrière, ni comme

occupation propre d'un individu, ni comme celle de la communauté politique; car il n'en faut pas moins que les citoyens soient armés, et bons combattants, afin de paraître redoutables à leurs ennemis, non seulement quand ceux-ci envahissent le territoire mais encore quand ils battent en retraite.

230. Puis, quand il dit: "L'étendue de la propriété" (141), il condamne l'opinion de Socrate concernant l'étendue de la propriété permise dans la cité.

Et à ce sujet, il fait deux choses. Il désapprouve d'abord l'opinion de Socrate concernant l'étendue de la propriété (141). En second lieu, il la désapprouve parce que Socrate a omis de parler du nombre des enfants, quand il dit: "Il est absurde aussi" (142).

Il développe son premier point à l'aide de deux raisons. Il dit donc en premier qu'il faut considérer s'il n'aurait pas été possible de déterminer autrement et plus facilement que Socrate ne l'a fait, l'ensemble des propriétés de la cité. Socrate dit en effet que cette propriété doit être si grande, que les citoyens puissent en vivre avec tempérance: mais il aurait mieux valu de dire que cette possession doit être suffisante pour qu'on puisse bien vivre; cette détermination est en effet plus utile, car bien vivre comprend plus de choses que vivre avec tempérance.

231. Il ajoute une seconde raison quand il dit: "Et de plus on peut" (141¹). Et il dit qu'il peut arriver qu'on vive d'une vie tempérante mais cependant misérable, c'est-à-dire dans un grand besoin. Il apparaît ainsi que la norme fixée par Socrate ci-dessus n'est pas suffi-

sante, mais qu'une meilleure norme serait de dire: la possession doit être suffisante pour vivre avec tempérance et libéralité. Car si on sépare ces deux notions, il s'ensuivra des inconvénients. D'une part, en effet, si on dit que l'homme doit vivre libéralement, il s'ensuivra que chacun pensera à une vie de jouissances. Si, d'autre part, on dit que l'homme doit vivre avec tempérance, il s'ensuivra que l'homme pourra vivre dans le besoin et la peine. Et c'est pour exclure chacun de ces inconvénients qu'on doit dire: pour vivre avec tempérance et libéralité. Et cette norme est suffisante, car seules ces deux vertus se rapportent à l'usage des biens; c'est en effet manifeste pour les autres vertus: on ne peut pas dire par exemple, quelqu'un se sert de ses richesses avec mansuétude ou courage.

La mansuétude en effet se rapporte à la colère, et le courage se rapporte à la crainte et à l'audace; ces vertus ne se rattachent donc aux richesses en aucune façon. Par contre, la tempérance, qui porte sur les plaisirs du manger et du sexe, et pour l'obtention desquels beaucoup de personnes consomment leurs biens, et la libéralité, qui porte sur les dons reçus ou donnés, concernent manifestement l'usage des biens. D'où il suit qu'on peut dire de quelqu'un qu'il utilise ses biens avec tempérance et libéralité; or, comme ces deux vertus portent sur les difficultés inhérentes à l'usage des biens, il est nécessaire de s'appliquer à la recherche de la tempérance et de la libéralité.

232. Puis, quand il dit: "Il est absurde aussi" (142), il désapprouve l'opinion de Socrate, parce qu'en fixant l'étendue des biens il n'a pas déterminé le nombre des enfants.

Et pour élaborer sur ce sujet, il apporte six raisons. Il montre d'abord l'inconvenance de la position de Socrate (142): et il dit qu'il est absurde pour quelqu'un de vouloir uniformiser les biens des citoyens, c'est-à-dire, de limiter ces biens à une certaine quantité, et de ne prévoir en même temps aucun moyen de fixer le nombre des citoyens, mais, de laisser la procréation sans contrôle, comme le fait Socrate.

233. En second lieu, quand il dit: "Dans la pensée qu'elle sera" (142¹), il montre la raison pour laquelle Socrate a agi de la sorte: il arrive en effet dans la cité qu'un grand nombre de femmes soient stériles; et bien que les autres femmes engendrent un grand nombre d'enfants, le nombre des citoyens demeure à peu près le même, comme cela se produit dans les cités actuelles. C'est pourquoi Socrate ne croyait pas nécessaire d'imposer des limites à la procréation des enfants.

234. En troisième lieu, quand il dit: "Mais le nombre des citoyens" (142²), Aristote montre que cette raison est insuffisante: car dans les cités actuelles, du fait que les biens sont séparés, et que chacun possède ses biens propres, on ne peut pas douter du nombre des enfants de quelqu'un, puisque chacun s'efforce de subvenir de quelque façon aux besoins de ses propres enfants. Mais dans la cité de Socrate, comme les biens n'auraient pas été répartis entre les citoyens, il s'ensuivrait que les enfants des plus basses classes de la société ne pourraient pas jouir des avantages de la propriété, que le nombre de ces enfants s'accroisse ou qu'il diminue; tandis que les gens des classes les plus nobles s'occuperaient d'abord de fournir les choses nécessai-

res, à eux-mêmes, et à leurs propres enfants si leur nombre venait à s'accroître.

235. En quatrième lieu, quand il dit: "On peut même penser" (142³), il propose d'imposer des restrictions à la procréation des enfants. Et il dit qu'on peut même penser qu'il est plus indiqué d'imposer des restrictions à la procréation que d'assigner une limite à la propriété, afin qu'il ne naisse pas un plus grand nombre de citoyens qu'un certain nombre déterminé auquel les biens de la cité peuvent suffire.

236. En cinquième lieu, quand il dit: "Pour faire en sorte" (142⁴), il montre quelles sont les choses dont on doit tenir compte dans la détermination de ce nombre. Et il dit qu'il faut déterminer le nombre des naissances en tenant compte du hasard, par exemple, des chances de mortalité chez les enfants, et de la stérilité de certaines femmes, afin de permettre aux autres femmes d'enfanter de manière à compenser pour ces manquements dûs au hasard.

237. En sixième lieu, quand il dit: "La liberté de procréation" (142⁵), il montre comment il faut limiter les naissances. Et il dit que cette limitation est nécessaire, parce que si on laisse les hommes se reproduire sans aucune limite comme cela se produit couramment dans les cités, il s'ensuivrait nécessairement que cet état de choses serait une cause de misère pour les citoyens. Les enfants nombreux deviendront pauvres, ne possédant ensemble que ce que leur riche père possédait à lui seul. Or la pauvreté des citoyens les prédispose à la révolte et au crime; car comme ils ne possèdent pas ce qui est nécessaire à la vie,

ils s'efforcent de l'acquérir par la fraude et le vol.

238. Puis, quand il dit: "En fait, Phidon de Corinthe" (143), il condamne la doctrine exprimée dans les lois de Socrate en ce qui concerne la distinction caractéristique au sein de sa société politique.

Et à ce sujet, il fait quatre choses. Premièrement (143), il montre comment, en ce qui concerne la distinction, Socrate différait des autres législateurs. Et il dit qu'à Corinthe, un certain législateur du nom de Phidon était d'avis que toute cité devait observer deux choses: la première est que les familles des citoyens devaient être égales et conserver le même rapport entre elles, en ce qui concerne les richesses et la noblesse, même si à l'origine elles avaient reçu des lots de grandeur inégale. (On dira plus loin comment ces choses peuvent être rendues égales). La seconde est que le nombre des citoyens doit toujours rester le même. Mais dans les lois de Socrate, c'est tout le contraire qui s'y trouve: car, il ne propose ni comment le nombre des citoyens peut rester le même, ni que les citoyens aient des richesses égales; mais permet plutôt que des citoyens aient de plus grandes richesses que d'autres, comme on le verra plus loin. Quant au problème de savoir s'il est préférable que tous les citoyens aient des richesses égales, on le verra plus loin.

239. Deuxièmement, quand il dit: "Nos lois laissent encore de côté" (143¹), il désapprouve l'opinion de Socrate au sujet de la manière de distinguer les gouvernants des autres citoyens. Et il dit que les lois de Socrate ne déterminent pas comment les gouvernants doivent être distingués des autres citoyens gouvernés, même si Socrate admet qu'il

doit y avoir une certaine différence entre eux. Il dit que, par exemple, de même que c'est d'une matière différente qu'on fait un tissu de laine et un tissu de lin, de même c'est à partir d'une certaine condition antérieure qu'il faut que certains soient appelés à accéder au pouvoir, et que certains autres restent sujets. Il ne pouvait en effet les distinguer à partir de la naissance puisque les femmes et les enfants étaient communs.

240. Troisièmement, quand il dit: "Et puisqu'il permet" (143²), il s'oppose à la façon de Socrate de déterminer les biens familiaux. Et il dit que Socrate permettait que quelqu'un puisse avoir des richesses mobilières jusqu'à cinq fois plus qu'un autre citoyen, et pour la même raison, il aurait pu permettre le même accroissement de la propriété immobilière, de manière à ne pas instaurer la propriété commune des terres.

241. Quatrièmement, quand il dit: "On doit aussi examiner" (143³), il désapprouve la loi de Socrate concernant le domaine familial. Et il dit qu'on doit aussi examiner si la division des domaines familiaux introduite par Socrate n'est pas en définitive nuisible à une bonne administration domestique. Socrate disait que chaque citoyen devrait avoir deux domaines, au cas où les enfants auraient à se séparer. Cependant il est difficile pour une personne de tenir deux maisons; et c'est même nuisible à une bonne administration domestique puisqu'un homme doit doubler les dépenses de sa famille.

(Bekker 1265 b 26 - 1266 a 30)

IL S'OPPOSE A LA CONSTITUTION MEME DE LA CITE SUGGEREE PAR SOCRATE (242).

I - PAR RAPPORT A L'ENSEMBLE DES CITOYENS (244).

II - PAR RAPPORT AUX GOUVERNANTS (245):

A - Il explique la position de Socrate:

1. En montrant comment diverses formes de gouvernement peuvent être mêlées dans la constitution d'une cité (245);
2. En montrant comment Socrate concevait ce mélange des formes de gouvernement (246).

B - Il désapprouve l'opinion de Socrate (247).

1. Il montre que cette constitution est mauvaise en soi (247);
2. Il montre que les dispositions législatives prévues par Socrate ne favorisent pas l'agencement de constitution qu'il recherche (248).

242. Après avoir condamné certaines dispositions législatives de Socrate, Aristote condamne ici le régime politique qu'il propose.

D'abord en ce qui concerne le peuple (144); puis, en ce qui concerne les gouvernants, quand il dit: "En fait certains prétendent" (146).

Pour rendre évident ce qui suit, il faut se rappeler qu'il y a six formes de gouvernement possibles dans la cité, comme on le dira au troisième livre. Toute cité est en effet régie par un seul homme, ou par plusieurs, ou par un grand nombre.

Si la cité est régie par un seul homme, celui-ci est un roi ou un tyran. S'il est un roi vertueux, il s'applique à rechercher les intérêts de ses sujets. S'il est un tyran mauvais, il ramène tout à sa propre utilité et méprise les intérêts de ses sujets.

Si la cité est régie par un petit nombre de citoyens, ou bien ceux-ci sont choisis à cause de leur sagesse dans la recherche du bien commun et ce régime est alors appelé aristocratique; ou bien ils sont choisis à cause de leur puissance ou de leur richesse et non à cause de leur vertu, et ramènent le bien commun à leur propre utilité, et ce régime est alors appelé oligarchique.

Si enfin la cité est régie par un grand nombre de citoyens, il arrivera semblablement que si ces citoyens sont vertueux, le régime prendra alors le nom commun de république. Cependant, il n'arrive pas à un grand nombre de citoyens d'être vertueux, si ce n'est, peut-être, par rapport aux vertus guerrières. C'est pourquoi ce régime se produit quand les guerriers dominant.

Si enfin c'est toute la multitude du peuple qui veut gouverner, le régime sera appelé démocratique.

243. Il dit donc en premier (144) que selon la loi de Socrate, l'ordination de l'ensemble des citoyens, c'est-à-dire de la cité, ne constitue ni une démocratie ni une aristocratie, mais tient un milieu entre les deux et on l'appelle parfois du nom commun de république; car elle est constituée par ceux qui portent les armes. Et comme Socrate diviserait l'ensemble des citoyens en deux classes, à savoir d'une part les guerriers et d'autre part les cultivateurs et les artisans, (les cultivateurs devant travailler aux champs), il en résulterait que presque tous les habitants de la cité seraient les guerriers.

244. Puis, quand il dit: "Assurément, si Socrate" (145), il dit que si Socrate a institué cette constitution comme celle qui a le plus en commun avec les autres constitutions, dans ce cas il a peut-être eu raison. Car l'oligarchie est le gouvernement des seuls riches et la démocratie le gouvernement des seuls pauvres. Or la constitution de Socrate est formée par les citoyens qui se situent entre ces deux extrêmes; c'est donc elle qui a le plus en commun avec les autres constitutions, dans la mesure où elle participe à ces deux formes de gouvernement.

Mais s'il considérait cette constitution comme étant à peu près la meilleure après la première, c'est une erreur de sa part. Il désignait en effet la monarchie comme première constitution, soit à cause de sa priorité dans le temps (au début en effet toutes les cités étaient régies par des rois), soit parce qu'elle est la meilleure quand le roi

est vertueux. Mais on ne peut pas dire que la meilleure constitution après celle-là soit celle formée par les guerriers; le gouvernement des citoyens les meilleurs serait en effet de beaucoup préférable, comme par exemple à Lacédémone, ou dans toute autre cité régie par les citoyens vertueux.

245. Puis, quand il dit: "En fait, certains prétendent" (146), il condamne les dispositions prévues par Socrate dans la cité en ce qui concerne les magistrats.

Et à ce sujet, il fait deux choses. Il énonce d'abord la position de Socrate (146); puis il la condamne quand il dit: "Or ce sont là deux régimes" (147¹).

Il divise son premier point en deux parties. Il déclare d'abord qu'il convient que diverses formes de gouvernements soient entremêlées dans la constitution des cités (146). En second lieu, il montre comment Socrate les a agencées, quand il dit: "D'autre part, dans les Lois"(147)

Il dit donc en premier (146) que certains prétendent que la meilleure constitution est comme une combinaison de toutes les formes de gouvernement mentionnées ci-dessus. Et la raison en serait que les défauts d'une forme de gouvernement sont tempérés par l'addition d'une autre forme, et donnent ainsi moins de causes de révolte. Il en serait ainsi si chacun participait d'une certaine façon à l'autorité politique; par exemple, si le peuple exerçait l'autorité dans un certain domaine, les nobles dans un autre domaine et le roi dans un autre. C'est là la raison de la faveur dont jouit auprès d'eux la constitution de Lacédémone, au sujet de laquelle pourtant on rencontre deux courants d'opinions.

Les premiers prétendent qu'elle est un mélange de trois constitutions, à savoir d'oligarchie, de monarchie et de démocratie. Elle comporte en effet un roi, ce qui lui donne une forme monarchique; elle comporte également des gérantes choisis parmi les familles les plus nobles de la cité, ce qui lui donne une forme oligarchique; elle comporte également des magistrats élus par le peuple et dénommés éphores, ou pourvoyeurs, ce qui lui donne une forme démocratique.

D'autres croient que la magistrature des éphores relève de la tyrannie parce qu'ils gouvernaient selon leur volonté. Mais la cité comportait d'autres magistratures chargées de s'occuper des repas communs et des autres usages de la vie journalière comme les vivres, et les autres choses relatives aux marchés. Et c'est en celles-ci qu'ils voyaient le caractère démocratique de la cité.

246. Puis, quand il dit: "D'autre part, dans les Lois" (147), il montre comment Socrate a agencé sa constitution: et il dit que dans ses Lois, Socrate prétend que la meilleure forme de gouvernement doit être composée de tyrannie et de démocratie, peut-être afin qu'il y ait plus de chance que le pouvoir du peuple soit diminué par le pouvoir du tyran, et qu'inversement le pouvoir du tyran soit contrôlé par le pouvoir du peuple.

247. Puis, quand il dit: "Or ce sont là deux régimes" (147¹), il désapprouve l'opinion de Socrate à ce sujet. Et il montre d'abord que cette constitution est mauvaise en soit (147¹). En second lieu, il montre que les dispositions législatives prévues par Socrate ne favorisent pas cet agencement de constitution, quand il dit: "Ensuite, la

constitution" (148).

Il dit donc en premier (147¹) que, ou bien ces deux régimes, à savoir la tyrannie et la démocratie, ne sauraient être comptés au nombre des gouvernements justes parce qu'ils ne suivent pas l'ordination de la raison mais plutôt le mouvement de la volonté, ou bien on doit dire que ces gouvernements sont les pires de tous. Mais il ne conviendrait pas que la meilleure constitution soit formée par un mélange des deux pires formes de gouvernement. Ceux-là font beaucoup mieux qui combinent un plus grand nombre de formes de gouvernement: car la constitution est d'autant meilleure qu'elle est composée d'éléments plus nombreux, étant donné qu'un plus grand nombre de citoyens participent à l'autorité de la cité.

248. Puis, quand il dit: "Ensuite, la constitution," (148), il condamne l'opinion de Socrate parce que les mesures prises par ce dernier ne conviennent pas à l'agencement décrit.

Et à ce sujet, il fait deux choses. Il montre d'abord que ces mesures ne conviennent pas au mélange de constitution décrit (148). En second lieu, il montre que ce mélange de constitution est en soi dangereux, quand il dit: "Ajoutons que ce mode d'élection" (152).

Il divise son premier point en trois parties. Il montre d'abord ce qu'il se propose de faire (148). En second lieu, il manifeste ce qu'il vient de dire, quand il dit: "Cette tendance" (149). En troisième lieu, il montre comment cette combinaison de gouvernement pourrait se faire, quand il dit: "Qu'ainsi donc.." (151).

Il dit donc en premier (148) que, alors que Socrate voulait réaliser une constitution formée de démocratie et de tyrannie, laquelle est une forme de monarchie, quand on considère la constitution qu'il a proposée, on s'aperçoit que rien n'y est caractéristique de la tyrannie, mais que tout tient de l'oligarchie c'est-à-dire du gouvernement des puissants, et de la démocratie ou du gouvernement du peuple. Et sa constitution a une tendance plus prononcée à l'oligarchie.

249. Puis, quand il dit: "Cette tendance" (149), il manifeste ce qu'il vient de dire. D'abord en ce qui concerne l'élection des magistrats (149). Ensuite, en ce qui concerne l'élection des conseillers, quand il dit: "Comme l'est également" (150).

Et il dit (149) que la tendance sus-dite résulte clairement du mode de nomination des magistrats prévu par Socrate: il dit en effet que certains devaient être désignés au sort pour assumer l'autorité, parmi une liste de candidats élus: et cette procédure était commune à la fois à l'oligarchie et à la démocratie, car ces candidats élus provenaient du peuple et des nobles.

Mais il avait prévu certaines autres procédures caractéristiques du régime oligarchique: par exemple, qu'il appartienne aux citoyens les plus riches de convoquer les assemblées, d'assumer les fonctions des magistrats élus par le peuple, et qu'ils remplissent encore tous les autres devoirs politiques se rapportant au peuple, tandis qu'on en exemptait ce dernier. C'était encore un trait oligarchique de vouloir prendre le plus grand nombre de magistrats dans les classes riches et de leur confier les plus hautes fonctions.

250. Puis, quand il dit: "Comme l'est également" (150), il dit comment l'élection des conseillers tendait elle aussi à l'oligarchie et il dit que Socrate distinguait quatre classes de citoyens parmi lesquelles, et pour chacune, certains citoyens devaient élire des conseillers. Le vote était obligatoire pour tous les citoyens de la première classe censitaire. Les citoyens de la deuxième classe n'étaient pas tous obligés de voter; mais parmi eux, le vote était obligatoire pour un nombre de citoyens égal à ceux de la première classe.

Etaient ensuite élus un nombre, égal au précédent, de candidats des troisième et quatrième classes. Cependant, le vote n'était pas obligatoire pour les candidats des troisième et quatrième classes. Enfin l'élection des conseillers de la quatrième classe n'était faite que par les citoyens de la première et de la seconde classe, les autres n'ayant pas le droit de vote. Socrate voulait ainsi qu'un nombre égal de candidats provienne de chacune des classes censitaires. Toutefois, ce résultat ne s'ensuit pas nécessairement, car il y aura toujours des candidats meilleurs et plus nombreux provenant des classes supérieures, du fait que les gens du peuple ne votent pas toujours parce qu'ils n'ont pas l'obligation de voter.

251. Puis, quand il dit: "Qu'ainsi donc la constitution" (151) il dit qu'il est possible de montrer comment il aurait fallu instituer un gouvernement formé d'un mélange de démocratie et de monarchie, à la fois à l'aide des considérations qui précèdent, et de celles qui seront faites par la suite quand viendra la question de la formation d'un gouvernement mixte.

252. Puis, quand il dit: "Ajoutons que ce mode d'élection" (152), il montre que le mode d'élection des magistrats institué par Socrate est dangereux. Et il dit qu'il est dangereux pour la cité de poser comme Socrate ce mode d'élection des magistrats, à savoir que les magistrats soient élus parmi des candidats eux-mêmes élus. Car, ces candidats élus une première fois, parmi lesquels sont élus ensuite les magistrats, sont peu nombreux en comparaison à la population de la cité; et il sera plus facile de les corrompre que l'ensemble de la population. Ainsi, en supposant que certains citoyens veuillent toujours le pouvoir, même s'ils sont peu nombreux dans la cité, ils pourront toujours choisir les magistrats selon leur volonté, car ils s'éliront mutuellement et se remplaceront en autorité.

253. Il conclut finalement (ib.), en disant que ce qui a trait à la constitution décrite dans les Lois se présente avec les modalités que nous avons exposées.

LIVRE II - HUITIÈME LEÇON

210

(Bekker 1266 a 31 - 1267 a 21)

IL ABORDE L'ÉTUDE DU PLAN DE CONSTITUTION DE PHALEAS.

I - IL ÉNONCE LES GRANDES LIGNES DE CE PLAN DE CONSTITUTION (254).

A - Et le compare au plan de Socrate et des autres théoriciens (254).

B - Il énonce les grandes lignes de ce plan de constitution (255):

1. Il montre que plusieurs législateurs jugeaient nécessaire de réglementer la propriété (255).
2. Il énonce les propositions de Phaléas au sujet de la propriété (256).
3. Il énonce les propositions de Platon au sujet de la propriété (257).
4. Il montre en quoi toutes ces mesures sont fautives (258).

II - IL APPROUVE LES PARTIES DE CE PLAN QUI ONT ÉTÉ BIEN ÉLABORÉES (259):

A - En faisant appel à l'autorité des anciens législateurs (259).

B - En montrant les conséquences de l'attitude contraire (260).

III - IL DESAPPROUVE CERTAINES PARTIES DU PLAN DE CONSTITUTION DE PHALEAS (261).

A - Parce qu'il a omis un certain nombre de choses

1. Se rapportant à la formation des citoyens:

- 1^{ère} raison (262)
- 2^e raison (263)
- explication portant sur l'éducation (264).

2. Se rapportant à la paix intérieure de la cité:

- 1^{ère} raison (265).
- 2^e raison (266).
- 3^e raison (267).

3. Se rapportant aux relations politiques extérieures (268).

B - Parce que la réglementation de la propriété n'est pas suffisante (Leçon IX).

254. Après avoir examiné le plan de constitution de Socrate ou Platon, le Philosophe passe maintenant à l'examen d'un plan de constitution attribué à un certain Phaléas.

Et il divise cette étude en trois parties. Dans la première (153), il rappelle les grandes lignes de ce plan. Dans la seconde, quand il dit: "Que le nivellement" (156), il montre quelles sont les parties de ce plan qui ont été bien élaborées. Dans la troisième, quand il dit: "Mais il peut se faire" (157), il montre quels en sont les points avec lesquels il est en désaccord.

Il traite la première partie en deux points. Tout d'abord (153) il compare ce plan de constitution et celui qui est suggéré à la suite, à la constitution précédemment suggérée par Socrate ou Platon. Ensuite, (154) lorsqu'il dit: "Dans l'opinion", il trace les grandes lignes du plan de constitution à l'étude.

Il dit donc en premier (153) que, outre les plans de constitution suggérés par Socrate ou Platon, il existe d'autres constitutions ou plans de constitution qui ont été élaborés soit par des amateurs ou autodidactes, soit par des philosophes et par certains hommes sages et versés dans la politique. Parmi ces plans, certains n'ont été que suggérés par leurs auteurs, et n'ont jamais été mis en vigueur dans aucune cité; tandis que certains autres ont été adoptés dans certaines cités.

Cependant, tous ces plans politiques se rapprochent à la fois davantage, les uns des autres et de ce qui est convenable pour une société politique, que des deux formes de société civile suggérées par Socrate ou Platon, et étudiées plus haut. La première s'identifiait à

la communauté des femmes, des enfants et des biens; la seconde, aux lois suggérées par Socrate après ce premier écrit. Aucun autre législateur, en effet, n'a imaginé une communauté des femmes et des enfants comme celle qui caractérise la première constitution de Socrate, ou n'a prescrit des repas publics pour les femmes comme le veut la seconde, ainsi qu'on l'a vu précédemment. Tous élaborent plutôt leurs régimes politiques à partir des plus grandes nécessités pratiques.

255. Puis, quand il dit: "Dans l'opinion" (154), il retrace les grandes lignes de la constitution de Phaléas.

Et à ce sujet, il fait quatre choses. Tout d'abord, il montre ce qu'un grand nombre de législateurs voulaient réaliser. Et il dit que plusieurs législateurs jugeaient de la plus haute importance que la question de la propriété, c'est-à-dire des biens des citoyens, soit convenablement réglée. Car c'est de là que provenaient le plus souvent toutes les dissensions civiles que les législateurs voulaient principalement éviter.

256. Ensuite, quand il dit: "Phaléas" (155), il montre quelles étaient les suggestions de Phaléas à ce sujet. Et il dit que ce fut le premier à suggérer des réformes sur ce même sujet. Il voulait en effet que tous les biens des citoyens soient répartis d'une façon égale, et déclarait que cette égalité ne serait pas difficile à réaliser au début même de la fondation des cités, car on pourrait alors diviser les biens également entre les citoyens. Mais il croyait que cela serait plus difficile à réaliser dans les cités déjà formées où les citoyens jouiraient de possessions inégales. Néanmoins, il serait possible de parvenir

rapidement à l'égalité souhaitée par une réglementation des dots. En d'autres termes, lors des mariages les riches donneraient des dots aux pauvres mais n'en recevraient pas, et les pauvres n'en donneraient pas, jusqu'à ce que tous les biens aient été répartis de façon égale.

257. En second lieu, lorsqu'il dit: "Platon" (155¹), il montre que Platon avait conçu les choses différemment à ce sujet. Et il dit que selon Platon, il ne serait permis à aucun citoyen de posséder plus du quintuple du minimum requis pour un citoyen. Il faut toutefois comprendre que Platon parle ici des biens mobiliers, puisque les biens immobiliers devaient être de propriété commune.

258. En troisième lieu, quand il dit: "Mais ceux qui" (155²), il montre ce qui fait défaut dans toutes les législations de ce genre. Ces législateurs ne voyaient pas que, du fait qu'ils légiféraient sur toutes les richesses, il leur aurait fallu également légiférer pour fixer le nombre des enfants; par exemple, ou bien en faisant en sorte que celui qui a déjà engendré un certain nombre d'enfants n'ait plus la possibilité d'en engendrer davantage, ou bien, le nombre des enfants ayant atteint une certaine limite, que les citoyens en trop parvenant à l'âge adulte soient chargés d'aller fonder des colonies ou se voient confier des tâches analogues. Autrement, si le nombre des enfants qui naissent est trop considérable par rapport à la quantité de richesses nécessaire à leur entretien, la loi visant à l'égalité des biens sera nécessairement abrogée de fait. Ainsi par exemple, si on suppose que deux citoyens ayant des fortunes égales engendrent, l'un quatre enfants, et l'autre un seul, il s'ensuivra nécessairement que leurs enfants ne jouiront pas

de fortunes égales, et que de cette façon la loi sera abrogée.

Mais il découle encore un autre mal de la situation produite lorsque plusieurs enfants provenant d'une famille riche se retrouvent dans la pauvreté par suite du partage des biens d'un seul entre plusieurs enfants. Cette situation constitue un mal; car, cela contribue à la paix de la cité que les enfants des familles riches ne soient pas réduits à la pauvreté; autrement, ils peuvent être entraînés au brigandage. Mais cet état de choses ne se produira pas si cette législation sur les biens des citoyens n'est pas mise en vigueur. En effet, chacun, à mesure que le nombre de ses enfants augmentera, s'efforcera d'accroître sa fortune. Ainsi donc, il faut, ou bien ne rien statuer sur la quantité des biens, ou bien légiférer en même temps sur le nombre des enfants.

259. Mais, quand il dit: "Que le nivellement" (156), il approuve Phaléas d'avoir inclus une certaine législation sur ce sujet dans sa constitution, de crainte que cette préoccupation elle-même ne soit blâmée en raison des objections émises ci-dessus.

Et il l'approuve pour deux raisons. La première de ces raisons repose sur l'autorité des anciens législateurs. On constate déclare-t-il, que plusieurs législateurs anciens avaient reconnu l'importance d'une législation fixant les fortunes, pour la préservation de la société politique. C'est ainsi que Solon, l'un des sept sages et législateur d'Athènes, fit une loi, tout comme plusieurs autres législateurs, empêchant quiconque d'acquérir autant de terre qu'il le désirerait, mais le lui permettant seulement jusqu'à un certain point. Ailleurs, dans

d'autres cités, on trouve une législation analogue qui interdit la vente de ses biens. Ainsi, chez les Locriens de Calabrie, une ancienne loi défendait à quiconque de vendre ses biens à moins qu'il puisse prouver avoir subi un grave revers de fortune, par exemple, avoir été capturé par des ennemis ou avoir subi quelque autre infortune de ce genre. Semblablement, certaines autres lois enjoignent aux citoyens de respecter les résultats des tirages au sort remontant aux temps anciens. Ainsi donc, toutes ces choses sont relatives à la réglementation des biens des citoyens.

260. Puis, quand il dit: "Et l'abrogation" (156¹), il avance sa seconde raison en montrant les conséquences de l'attitude contraire. Et il dit que la dernière loi mentionnée ci-dessus ayant été abrogée dans une certaine cité, il s'ensuivit une trop grande démocratisation de la constitution; car, puisque chacun pouvait indifféremment vendre ses biens, plusieurs gens du peuple purent s'élever, mais la majorité fut réduite à la condition la plus basse. Il s'ensuivit donc que les dirigeants ne furent plus choisis selon leurs mérites, à cause de la confusion survenant entre les diverses classes de citoyens.

261. Ensuite, quand il dit: "Mais il peut se faire" (157), il désapprouve le plan de constitution de Phaléas.

Il le désapprouve, premièrement à cause d'un oubli de la part de Phaléas (157); deuxièmement, parce que la réglementation visant la propriété n'est pas suffisante, quand il dit: "Même remarque aussi" (160) (Leçon IX); troisièmement, parce que la condition des artisans n'est pas déterminée de façon convenable, lorsqu'il dit: "Et il résulte" (161).

Au sujet de son premier point, il montre trois choses. Et tout d'abord, que Phaléas a omis de parler de la formation des citoyens (157); en second lieu, qu'il a omis ce qui se rapporte à la paix intérieure de la cité, lorsqu'il dit: "En outre, les séditions" (158); en troisième lieu, qu'il a également omis ce qui se rapporte aux rapports entre cités, lorsqu'il dit: "En outre, il veut" (159).

262. Au sujet de son premier point, il apporte deux raisons dont la première (157) est la suivante: c'est que l'égalité des biens des citoyens ayant été posée, il peut se faire cependant qu'elle ait été déterminée ou bien d'une manière trop large, ce qui permet aux citoyens de vivre dans le luxe et amène une corruption des mœurs, ou bien d'une manière trop rigide, ce qui oblige les citoyens à vivre avec trop de parcimonie et les empêche de subvenir aux besoins de leurs dépendants. Dans les deux cas, la situation qui en résulte est contraire aux bonnes mœurs de la cité. Il est donc évident qu'il ne suffit pas au législateur de déterminer seulement l'égalité des biens; il lui faut encore déterminer une certaine moyenne dans la quantité des biens afin que les citoyens ne puissent ni s'abandonner au luxe excessif, ni être réduits à vivre trop parcimonieusement.

263. Il avance une seconde raison lorsqu'il dit: "J'ajoute que même" (157¹). Et son argumentation se développe en deux temps. En premier, il énonce une raison: et il dit que même si on fixait une quantité moyenne de biens pour tous les citoyens, cela ne suffirait pas à la bonne marche de la société. Car il est encore plus important de régler les passions intérieures de l'âme, c'est-à-dire de faire en sorte que les

citoyens ne désirent pas les biens extérieurs d'une façon immodérée, et n'en obtiennent pas démesurément. Mais on ne parvient à régler les désirs des hommes que s'ils sont suffisamment instruits par des lois adéquates, ce que Phaléas a négligé de mentionner. Il n'a donc pas parlé suffisamment de l'éducation des citoyens.

264. Puis, lorsqu'il ajoute: "Mais sans doute" (157²), il répond d'avance à une objection que pourrait lui faire Phaléas. Ce dernier pourrait en effet répliquer que les deux choses mentionnées sont nécessaires à la cité, soit l'égalité des biens et l'uniformité de l'éducation, c'est-à-dire que tous les citoyens reçoivent la même éducation. Mais Aristote répond à cela qu'il lui aurait fallu dire en quoi consiste cette éducation qui doit être dispensée à tous les citoyens. Il ne suffit pas de dire en effet qu'elle doit être une et la même pour tous. Elle doit encore être de telle nature que les citoyens qui la reçoivent ne désirent pas l'emporter sur les autres en matière de richesses ou d'honneurs, ou dans les deux choses à la fois. Ainsi, puisque Phaléas a négligé de considérer cette sorte d'éducation, il en résulte qu'il fut un législateur imparfait.

265. Puis, quand il dit: "En outre" (158), il montre ce que Phaléas a omis concernant la paix intérieure de la cité. Et il avance trois raisons à l'appui de cette affirmation. La première, c'est que les citoyens se soulèvent non seulement à cause de l'inégalité des richesses, mais encore à cause de l'inégalité des honneurs. Cela se produit cependant selon des modalités diverses. La multitude en effet ne s'occupe guère des honneurs mais plutôt des richesses, et c'est à cause

d'une égalité de cette sorte qu'elle se soulève. Mais les gens de mérite, qui surpassent les autres en actions vertueuses, s'indignent si on leur rend des honneurs égaux et non plus grands qu'aux autres. C'est pourquoi le législateur doit fixer certaines lois concernant les honneurs; par exemple, que certains honneurs soient prévus et ne soient rendus qu'aux hommes vertueux, tandis que d'autres honneurs puissent être rendus même aux gens médiocres qui ne sont pas vertueux. Et ainsi sera préservée la paix de la cité. Mais Phaléas, ayant négligé ces choses, ne s'est donc pas préoccupé suffisamment de la paix intérieure de la cité.

266. Puis, quand il dit: "D'autre part, les hommes" (158¹), il avance une seconde raison qui est la suivante. Les hommes ne commettent pas des injustices contre les autres uniquement pour acquérir le nécessaire. Mais c'est surtout à ce genre d'injustices que Phaléas entendait apporter remède en rendant les propriétés des citoyens égales, pour que tous jouissent du nécessaire et que personne ne pille son voisin dans le but d'éviter de souffrir du froid et de la faim. Cependant, l'homme commet parfois des injustices envers son prochain par envie des plaisirs légitimes de ce dernier, et afin de satisfaire son désir d'une chose qu'il ne possède pas actuellement. En effet, si certains éprouvent pour les biens temporels un désir plus grand que ce qui est nécessaire, c'est-à-dire désirent plus de choses que ce qui leur est nécessaire, ils commettront l'injustice pour apporter remède à leur concupiscence en enlevant les biens des autres par force ou par fraude.

Mais ce n'est pas non plus pour cette seule raison que les hommes

commettent l'injustice. C'est encore parce que certains veulent jouir de plaisirs qui ne sont nullement mêlés de tristesse; c'est pourquoi ils commettent l'injustice contre ceux qu'ils craignent pouvoir leur infliger quelque déplaisir et les oppriment.

Afin de préserver la paix de la cité, le législateur doit donc apporter remède à ces trois causes d'injustices. A ceux qui s'insurgent dans l'unique but d'acquérir le nécessaire, il suffira d'une fortune modeste et d'un travail approprié qui leur permettra d'acquérir leurs propres vivres. La nature en effet se contente de peu. A ceux qui s'insurgent pour satisfaire leurs désirs, il faudra la pratique de la tempérance qui modère chez l'homme l'ardeur des sens. A ceux qui, en troisième lieu s'insurgent à la recherche de plaisirs non mêlés de tristesse, il faudra l'étude de la philosophie, du moins pour ceux qui sont capables de goûter aux plaisirs sans tristesse de ce genre, car ce sont ces plaisirs qui font que l'homme ne s'attriste pas même dans l'infortune. Dans les deux premiers cas cependant chacun est susceptible de recevoir l'aide de ses semblables. Phaléas, de son côté, n'ayant envisagé de remède que pour le premier cas mentionné ci-dessus et n'ayant rien prévu pour les deux autres, il s'ensuit qu'il n'a pas suffisamment déterminé ces questions.

267. Puis, quand il dit: "Et étant donné" (158²), il avance sa troisième raison. Et il dit que les plus grandes injustices sont commises en vue des plus grands biens et des honneurs, et non pour acquérir les choses nécessaires. C'est ce que manifeste d'ailleurs l'exemple de ceux qui deviennent des tyrans. Ils ne deviennent pas tels en effet pour

éviter de souffrir du froid et de la faim, mais plutôt pour acquérir les biens dont nous venons de parler. C'est pourquoi, parce que c'est de la part des tyrans que les hommes subissent les plus graves injustices, on décerne les plus grands honneurs dans une cité à ceux qui tuent un tyran, et non à ceux qui tuent les autres voleurs. Et pourtant, Phaléas n'apporte aucun remède aux injustices commises par les tyrans. Il est donc évident que le mode de constitution proposé par Phaléas n'apporte remède qu'aux injustices de peu d'importance mais non aux injustices les plus grandes.

268. Enfin, quand il dit: "En outre, il veut" (159), il montre que le plan de constitution de Phaléas ne traite pas suffisamment des relations des citoyens. Il faut en effet qu'une constitution comprenne plusieurs dispositions réglant les rapports des citoyens entre eux. De plus, il faut encore des dispositions relatives aux pays voisins et à tout pays étranger. Car, certains pays voisins et étrangers sont même des ennemis contre lesquels il faut faire la guerre. C'est pourquoi il est nécessaire que la cité prenne des dispositions pour s'assurer une force militaire. Phaléas ayant négligé tous ces points, il est manifeste que son plan de constitution n'est pas satisfaisant.

(Bekker 1267 a 21 - 1267 b 21).

IL POURSUIT SON ÉTUDE ET DESAPPROUVE CERTAINES PARTIES DU PLAN DE CONSTITUTION DE PHALEAS.

- I - PARCE QU'IL A OMIS UN CERTAIN NOMBRE DE CHOSES (leçon VIII).
- II - PARCE QUE LA RÉGLEMENTATION DE LA PROPRIÉTÉ N'EST PAS SUFFISANTE (Leçon IX).
 - A - En ce qui a trait aux biens de l'État (269).
 - B - En ce qui a trait aux biens des citoyens (271).
 - C - Parce qu'elle néglige l'éducation des citoyens (272).
 - D - Parce qu'elle ne touche pas toutes les sortes de biens (274).
- III - PARCE QU'IL N'A PAS SUFFISAMMENT DÉTERMINE LA CONDITION DES ARTISANS (275).
- IV - CONCLUSION (ib.).

269. Après avoir désapprouvé le plan de constitution de Phaléas parce que ce dernier a omis ce qui se rapporte à la formation des citoyens, à la paix intérieure de la cité, et aux relations communes, Aristote le désapprouve ensuite parce que la réglementation de la propriété n'y est pas suffisante.

Et il avance quatre raisons à l'appui de cette affirmation. Au sujet de la première (160), il dit que Phaléas n'a même pas déterminé d'une manière suffisante ce qui se rapporte à la propriété.

Car, même s'il a prévu une certaine réglementation des biens des citoyens, pour faire en sorte que tous les biens soient répartis également entre eux, il a passé sous silence la quantité de biens nécessaire à l'Etat tout entier. Or, cette dernière quantité de biens doit être déterminée non seulement par rapport à ce qui est nécessaire aux citoyens pour leur nourriture, vêtements et autres choses du même genre, mais encore par rapport aux dangers qui peuvent menacer l'Etat de l'extérieur. Et à cet égard, il faut prendre deux choses en considération: tout d'abord, ces richesses ne doivent pas être tellement grandes que les puissances voisines plus fortes soient portées à les désirer alors que les citoyens seraient incapables de repousser une agression de leur part; en second lieu, ces richesses ne doivent pas être modestes au point où elles ne permettraient pas de repousser l'agression d'ennemis égaux et pareils à eux-mêmes.

Il faut en effet remarquer que l'abondance des richesses sert à la cité, car c'est à cause de ces richesses que les citoyens obtiendront non seulement ce qui est nécessaire pour les dépenses ordinaires de la

vie civile, mais encore pour les besoins de la guerre. Ainsi, on peut penser que la quantité idéale de richesses pour un Etat ne devra pas être telle que les citoyens puissent se croire capables de faire la guerre à des Etats plus puissants, mais simplement suffisante pour qu'ils puissent sans danger faire la guerre aux Etats ne possédant pas les richesses suffisantes pour leur résister.

Mais on peut comprendre la chose autrement, et croire que la quantité de richesses des citoyens doive être fixée de façon à ne pas provoquer facilement des pays plus puissants à faire la guerre, attirés par leurs abondantes richesses. Leurs richesses doivent plutôt être telles, en comparaison à celles des puissances plus fortes, que celles-ci ne se risquent pas à faire la guerre pour les posséder.

270. Et il illustre son argumentation en ajoutant un exemple. C'est ainsi qu'un prince du nom d'Autophradate ayant entrepris de mettre le siège devant une ville appelée Atarnée, un certain Eubulus, homme de bon conseil, l'invita à considérer combien de temps il mettrait à prendre la ville, et combien il lui en coûterait pour tenir le siège aussi longtemps. Et il lui conseilla d'abandonner la ville s'il se trouvait que la prise de cette dernière lui rapporterait moins que les dépenses encourues pour sa capture. Sur ce conseil, le prince consentit à lever le siège, ce qu'il n'aurait pas fait si la ville eût été plus riche. On voit ainsi que la limite fixée plus haut aux richesses de la cité est avantageuse. Mais comme Phaléas a passé cette question sous silence, on voit qu'il n'a pas traité d'une façon complète des biens que doit posséder la cité.

271. Il apporte ensuite une seconde raison lorsqu'il dit: "Quoiqu'il en soit" (160¹). Et il dit que le fait de rendre les propriétés des citoyens égales peut avoir quelque utilité pour éviter les luttes civiles entre citoyens; mais il est permis de dire que cette mesure ne revêt pas une très grande importance, car si elle élimine les conflits entre les citoyens de basse condition, elle ne touche en rien les causes de révolte des citoyens de condition supérieure.

En effet, ceux qui ont beaucoup d'influence dans la société, comme les nobles et les gens de mérite, s'indignent de recevoir des parts égales lorsqu'ils méritent davantage. Or, de même qu'il paraît injuste que les gens égaux soient traités comme inégaux, il est injuste que les gens inégaux soient traités comme des égaux. C'est donc pour cette raison que les citoyens de meilleure condition montrent souvent de l'hostilité envers les autres et provoquent des rébellions. C'est la justice, en effet, qui produit la paix de la cité, et la violation de la justice est une cause de discorde civile.

272. Puis, quand il dit: "Ajoutons que la perversité humaine" (160²), il avance sa troisième raison en disant que si l'appétit humain portant sur les choses nécessaires peut être satisfait, il est néanmoins insatiable dans sa malice.

En effet, l'homme qui au début n'a rien, se satisfait de recevoir deux oboles; mais, une fois qu'il les a acquis, soit de lui-même, soit en héritage, il semble que ses besoins ne cessent de croître jusqu'à l'infini. Et il en est ainsi parce que l'appétit est infini de sa nature; il tend, en effet, non seulement vers les choses qui sont néces-

saires à la vie, mais vers toutes les choses qui sont agréables à l'homme, lesquelles sont en nombre infini. Donc, quand un grand nombre d'hommes cherche à assouvir ses appétits, il s'ensuit que leurs désirs ne peuvent être satisfaits sans aucune mesure.

Des luttes civiles prennent alors naissance, du fait que certains convoitent les choses qui appartiennent à d'autres. Il est donc nécessaire que le législateur s'attache davantage à réglementer les choses qui peuvent être sources de discorde, c'est-à-dire les appétits, plutôt que les propriétés.

273. Mais, cela doit se faire différemment selon qu'on s'adresse aux citoyens dont les appétits sont bien réglés ou à ceux dont les appétits sont mal réglés. Il faut en effet que le législateur institue des lois telles que les citoyens naturellement enclins à la vertu ne puissent vouloir commettre l'injustice, c'est-à-dire prendre les biens d'autrui. Le législateur peut assurément parvenir à ce but en leur faisant acquérir l'habitude de rechercher la justice. Mais en ce qui concerne les gens déréglés, il doit faire en sorte qu'ils ne puissent s'approprier les biens d'autrui même s'ils le désireraient. Or, deux choses sont nécessaires à cette fin: la première, c'est que ces citoyens malhonnêtes ne constituent que la minorité de la société; ainsi, ils seront relégués dans les classes inférieures et ne pourront nuire aux autres. La seconde, c'est qu'on ne leur impose pas de traitement injuste qui les provoquerait à la révolte.

En conséquence, puisque Phaléas a négligé ce genre de formation des citoyens, on voit que sa législation n'est pas suffisante.

274. Puis, quand il dit: "En outre, l'égalisation" (160³), il avance une quatrième raison en disant que Phaléas n'a pas traité d'une manière complète la question de l'égalisation des propriétés, car ce dernier n'a réparti d'une manière égale entre les citoyens que les biens immobiliers, c'est-à-dire, les biens constitués par les terres. Mais, il existe encore d'autres sortes de biens, par exemple, les esclaves, les troupeaux, la monnaie, et les autres biens utiles aux nécessités de la vie et qu'on désigne sous le nom de biens ménagers, au sujet desquels Phaléas n'a rien prescrit. Néanmoins, il faut, ou bien rendre égales toutes les propriétés tant mobilières qu'immobilières, ou bien leur fixer une autre étendue quelconque, ou encore les laisser toutes sans aucune réglementation. Car les propriétés tant mobilières qu'immobilières appartiennent à la catégorie des biens, et les unes comme les autres peuvent être causes de discordes civiles.

275. Ensuite, quand il dit: "Et il résulte" (161), il démontre le sort fait aux artisans dans la constitution de Phaléas. Et il dit, qu'à cause de la condition faite aux artisans par Phaléas, la cité ainsi constituée n'atteindra en conséquence que des dimensions restreintes. Phaléas voulait, en effet, que les artisans relèvent de l'ensemble des citoyens et que le travail leur soit réparti selon les besoins de ces derniers. Les artisans seraient presque devenus en pratique des esclaves publics, sans former une réserve d'où pourrait venir s'accroître le nombre des citoyens. La cité devait donc demeurer réduite, puisqu'elle aurait été formée en partie non négligeable par les artisans. Cependant, il est nécessaire qu'il existe dans la cité des artisans publics

pour effectuer les travaux nécessaires à la communauté, telle que la chose se pratiquait dans la cité d'Epidamme, et telle qu'un législateur nommé Diophante tenta à un certain moment de l'instituer à Athènes.

En terminant, Aristote conclut en disant (ib.) que les considérations précédentes nous permettent de juger quels sont les points de la constitution de Phaléas qui ont été bien ou mal ordonnés.

(Bekker 1267 b 22 - 1268 a 15)

IL ENTREPREND L'ÉTUDE DU PLAN DE CONSTITUTION SUGGÈRE PAR HIPPODAMOS.

I - IL MONTRE LE GENRE DE VIE ET LES PRÉOCCUPATIONS DE CE LEGISLATEUR (276).

II - IL TRACE LES GRANDES LIGNES DU PLAN DE CONSTITUTION SUGGÈRE PAR HIPPODAMOS (277).

A - Il énonce les diverses distinctions faites par ce dernier (277).

1. Par rapport à l'ensemble des citoyens (277);
2. Par rapport aux biens territoriaux de la cité (278).

B - Il montre quelle devait être l'organisation judiciaire selon ce dernier (279).

1. Il ne devait y avoir que trois sortes de lois relatives aux décisions judiciaires (279).
2. Il devait exister un tribunal d'appel de dernière instance.
3. Les juges devaient rendre leur verdict selon certaines modalités précises.

C - Il énumère quatre lois particulières au régime politique suggéré par ce dernier (280).

276. Après avoir traité de la constitution de Phaléas, le Philosophe commence ici l'étude du plan de constitution d'Hippodamos.

Cette étude se divise en trois parties. Dans la première, il montre le genre de vie que menait ce législateur (162). Dans la seconde, il trace les grandes lignes du plan de constitution qu'Hippodamos avait proposé, lorsqu'il dit: "Il composait sa cité" (163). Dans la troisième, il désapprouve certaines parties de ce plan, lorsqu'il dit: "On peut soulever tout d'abord " (167) (Leçon XI).

La première partie comprend trois choses. Tout d'abord, il dit (162) qu'Hippodamos s'adonna à l'étude des problèmes politiques et proposa de diviser la cité d'après les diverses classes de citoyens. Il proposa également de subdiviser la ville en quartiers, en montrant comment le territoire de la ville devait être réparti en différents quartiers. Milésien de naissance, Hippodamos était le fils d'Euriphon.

En second lieu, Aristote parle de la vie sociale d'Hippodamos, et dit que ce dernier, parce qu'il cherchait à se faire remarquer, observait dans sa vie privée, qui est autre que sa vie publique, des habitudes excentriques. Il prenait, en effet, grand soin de sa longue barbe et de sa chevelure abondante, ainsi que de l'apparat de ses vêtements. Cependant, il voulait toujours porter des vêtements chauds, non seulement en hiver, mais également en été.

En troisième lieu, Aristote indique sur quels sujets Hippodamos effectuait des recherches. Il voulait en effet être capable de raisonner sur la nature de toutes choses, et fut le premier philosophe, qui tout en s'adonnant à la vie politique d'un point de vue uniquement

spéculatif et non pratique, s'efforça de tracer un plan de constitution idéale.

277. Puis, quand il dit: "Il composait sa cité" (163), il trace les grandes lignes du plan de constitution d'Hippodamos.

En premier, il rappelle les divisions suggérées par ce dernier (163). En deuxième lieu, il montre quelle était l'organisation judiciaire proposée par Hippodamos, lorsqu'il dit: "Il pensait" (165). En troisième lieu, il traite de certaines lois prévues par ce régime politique, lorsqu'il dit: "Il proposait encore" (166).

Au sujet de son premier point, il fait deux choses. Il montre d'abord comment Hippodamos divisait la multitude des citoyens (163). Ensuite, il montre comment ce dernier divisait les biens de la cité, lorsqu'il dit: "Il divisait aussi" (164).

Il dit donc en premier (163) qu'Hippodamos avait fixé à dix mille hommes le chiffre idéal de la population de la ville; de plus, il divisait cette multitude en trois parties, dont la première était composée d'artisans, la seconde de laboureurs, et la troisième de soldats.

278. Ensuite, quand il dit: "Il divisait aussi" (164), il montre comment Hippodamos avait réparti les biens de la cité. Et il dit que ce dernier avait divisé tout le territoire de la cité en trois parties. La première partie devait être un territoire sacré, servant aux usages que les hommes réservent au culte des dieux. La deuxième partie du territoire devait être d'usage public, c'est-à-dire de propriété commune, et servirait à subvenir aux besoins des guerriers. La troisième

partie enfin devait être privée et répartie entre les laboureurs.

279. En second lieu, quand il dit: "Il pensait" (165), il montre quelle était l'organisation judiciaire prévue par Hippodamos.

Et à ce sujet, il fait trois choses. Tout d'abord, il dit que, selon ce dernier, il ne devait y avoir que trois sortes de lois judiciaires, se rapportant aux trois catégories de choses qui occasionnent des poursuites en justice: les injures, les dommages, et le meurtre. On comprendrait ainsi, par injure, toutes sortes de blâmes portés contre une personne; par dommages, tous les torts se rapportant aux biens d'une personne; et par meurtre, toute blessure corporelle infligée à une personne.

Ensuite, quand il dit: "Il instituait" (165¹), il rappelle qu'Hippodamos voulait instituer une sorte de cour suprême à laquelle seraient déférées, comme en appel, toutes les causes ne paraissant pas avoir été bien jugées. Et il voulait que cette cour soit formée d'un certain nombre de vieillards élus à cette fin et reconnus pour leur discrétion et leur mérite.

Enfin, quand il dit: "Il estimait de plus" (165²), il rappelle selon quelles modalités Hippodamos aurait voulu voir ces juges rendre leurs jugements. Comme certaines sentences devaient être rendues par plusieurs juges, Hippodamos ne croyait pas nécessaire que les juges puissent se consulter les uns les autres au sujet de la sentence à rendre. Il croyait plutôt que chacun devait en arriver privément à une sentence qu'il écrirait ensuite sur une tablette. Par exemple, s'il apparaissait au juge que l'accusé dût être condamné, il inscrirait sur sa tablette

cette simple condamnation; s'il lui apparaissait, au contraire, que l'accusé devait être simplement acquitté, il laisserait sa tablette en blanc; s'il lui semblait, enfin, que l'accusé dût être condamné sous un chef et acquitté sous un autre, il inscrirait cette distinction sur sa tablette. La sentence finale serait ensuite rendue selon l'opinion majoritaire des sentences écrites. Hippodamos, en effet, jugeait critiquable la coutume, maintenant fixée par la loi, voulant que les juges se consultent avant que chacun rende sa sentence. Selon lui, cette coutume, par les discussions qu'elle entraînait en cour au sujet des différentes causes, obligeait en quelque sorte les juges, qui par ailleurs avaient prêté serment de rendre justice de la façon dont les faits leur apparaissaient, à se parjurer s'ils n'osaient dire ce qui leur paraissait juste au milieu des opinions contraires.

280. En troisième lieu, quand il dit: "Il proposait encore" (166), Aristote considère le régime politique proposé par Hippodamos, et énumère quatre des lois de ce régime. La première loi voulait qu'une récompense honorifique soit décernée à ceux qui auraient fait une découverte utile pour la bonne administration de la cité.

La seconde loi est énoncée quand il dit: "Et que, d'autre part" (166¹), et voulait que les enfants des citoyens morts à la guerre soient élevés aux frais de l'Etat. Hippodamos ne croyait pas que cette loi existât dans aucun Etat, mais elle était déjà observée à Athènes et dans certaines autres cités.

La troisième loi est énoncée lorsqu'il dit: "D'autre part" (166²), et voulait que tous les magistrats soient élus par l'ensemble du

peuple. Par ailleurs, on a déjà dit que, pour Hippodamos, le peuple comprenait trois classes: les laboureurs, les artisans et les guerriers.

La quatrième loi, énoncée quand il dit: "Et ceux qui étaient élus" (166³), porte sur les fonctions des magistrats. Les magistrats devaient prendre soin des intérêts communs de la cité, s'occuper des étrangers, des orphelins et des autres personnes invalides.

Et il termine (ib.) en disant que ce sont là les parties les plus importantes et les plus dignes de mention du plan de constitution d'Hippodamos.

LIVRE II - ONZIEME LECON

234

(Bekker 1268 a 16 - 1268 b 22)

IL ENTREPREND LA CRITIQUE DU PLAN DE CONSTITUTION SUGGERE PAR HIPPODAMOS.

I - IL DESAPPROUVE LES DIVISIONS ENUMEREES CI-DESSUS (281).

A - En ce qui concerne les citoyens (282):

1. Les artisans.
2. Les guerriers (283).
3. Les laboureurs (284).

B - En ce qui concerne les biens territoriaux (285).

II - IL CRITIQUE LE MODE D'ADMINISTRATION DE LA JUSTICE SUGGERE (286).

A - L'organisation judiciaire elle-même (286).

1. Il invoque deux raisons (286-287).
2. Il critique la raison invoquée pour justifier cet état de choses (288).

281. Après avoir exposé le plan de constitution d'Hippodamos, Aristote en aborde ici la critique.

En premier lieu, il critique les divisions de la cité proposées ci-dessus (167). En second lieu, il désapprouve les recommandations relatives à l'organisation judiciaire, quand il dit: "La loi sur les décisions judiciaires" (171). En troisième lieu, il critique les autres dispositions du régime politique, lorsqu'il dit: "En ce qui concerne l'idée" (173) (Leçon XII).

Au sujet de son premier point, il fait deux choses. Tout d'abord, il désapprouve la division des citoyens selon les classes proposées par Hippodamos (167). Ensuite, il critique la division suggérée au sujet des biens de la cité, lorsqu'il dit: "De plus en ce qui concerne les terres" (170).

Cette première partie est abordée en trois étapes. Dans une première étape, Aristote critique cette division des citoyens, du point de vue des artisans (167). Dans la seconde étape, il se place au point de vue des guerriers, quand il dit: "Cependant, dira-t-on" (168). Dans la troisième étape, il aborde la division dans ses rapports avec la classe des laboureurs, lorsqu'il dit: "En outre" (169).

282. Il dit donc en premier (167), que la première difficulté soulevée par la constitution d'Hippodamos se rapporte à la division de l'ensemble des citoyens. Hippodamos voulait, en effet, que tant les artisans que les laboureurs et que les guerriers prennent part à l'autorité politique. Cependant, les laboureurs, tout en possédant la terre ne posséderaient pas d'armes, tandis que les artisans ne posséderaient

ni terre ni armes. Une telle organisation réduit cependant les artisans à être presque les esclaves de ceux qui portent les armes, car eux-mêmes ne possèdent rien en propre, ce qui les rabaisse à la plus basse condition. De plus, ils sont astreints à des travaux au service de la cité, et principalement au service des guerriers qui doivent remplir la plus grande partie des fonctions politiques de la cité. Il n'est pas possible en effet que les artisans participent à l'exercice de toutes les fonctions civiques, parce qu'il ne serait pas convenable que les chefs militaires, les magistrats et les plus hauts dirigeants soient choisis parmi les artisans, et non parmi les guerriers mieux préparés à remplir ces fonctions. Cependant, ne participant pas à l'administration de la cité, il est impossible que les artisans éprouvent de l'attachement pour ces institutions. Il subsiste donc une cause de discorde, et il s'ensuit qu'Hippodamos n'a pas déterminé d'une manière suffisante la condition des artisans.

283. Puis, quand il dit: "Cependant, dira-t-on" (168), il critique la division en cours du point de vue des guerriers.

Il faut en effet que ces derniers soient meilleurs, c'est-à-dire plus puissants que les deux autres classes réunies, soit les laboureurs et les artisans. Car, les guerriers ont le devoir de défendre l'autorité politique non seulement contre les attaques des ennemis, mais encore contre les révoltes des citoyens. Or, ils ne peuvent le faire à moins d'être les plus forts; et cela ne peut être facile que s'ils sont nombreux.

Par ailleurs, si la classe des guerriers l'emporte sur les autres

en nombre, en mérite et en puissance, il n'y aurait aucune nécessité de faire participer les artisans et les laboureurs à l'autorité politique et de leur donner accès aux fonctions politiques, car cela se ferait toujours selon le bon plaisir des guerriers. Il serait donc inutile de confier ces charges à d'autres. Et il s'ensuit qu'Hippodamos n'a pas convenablement distingué la classe des guerriers des autres classes de citoyens.

284. Puis, quand il dit: "En outre" (169), il critique la division sus-dite par rapport aux laboureurs.

Car, la description en cours ne fait pas ressortir suffisamment l'utilité des laboureurs dans la cité. D'autre part, on voit clairement, que les artisans remplissent, dans la cité, un rôle indispensable en fournissant les divers articles de maison nécessaires, et que la pratique de leur art permet à tous les citoyens de vivre convenablement dans la cité, comme l'exemple des autres cités le montre. Mais, la phrase que nous commentons peut encore être comprise de la façon suivante: les artisans sont capables de satisfaire à leurs propres besoins, c'est-à-dire, de tirer subsistance de la pratique de leur art, sans avoir besoin de recourir aux laboureurs pour obtenir leur nourriture. Toutefois, en ce qui concerne les guerriers, dans la mesure où ils se distinguent des autres, l'exercice même de leurs fonctions les empêche de subvenir à leurs propres besoins, de sorte que l'aide des autres leur est nécessaire à cet égard. Si, donc, les laboureurs ont été institués afin de produire la nourriture nécessaire à la classe des guerriers, on pourrait raisonnablement les considérer comme une partie de la cité. Il faut en

effet que la partie du tout soit ordonnée au bien des autres parties. Cependant, si on s'en tient au rôle précédemment confié aux laboureurs, ils posséderont leurs terres en propre et les cultiveront pour leurs seuls besoins, sans être d'aucune utilité aux autres classes de citoyens. Ce n'est donc pas à juste titre que les laboureurs sont considérés comme une partie de la cité.

285. Ensuite, quand il dit: "De plus en ce qui concerne les terres" (170), il désapprouve la division sus-dite au sujet des terres.

Hippodamos voulait en effet qu'une partie des terres soit publique, afin que les guerriers en tirent leur subsistance. Mais il faut encore déterminer qui devra cultiver ces terres communes. Or, il faut, à ce sujet, adopter l'une des trois modalités suivantes: selon une première modalité, ce seront les guerriers eux-mêmes qui cultiveront les terres communes, de sorte que certains seront à la fois guerriers et laboureurs. Mais dans ce cas, la distinction que le législateur voulait établir entre les guerriers et les laboureurs deviendra alors inutile.

Selon une seconde modalité, la culture des terres communes sera confiée à des gens autres que les guerriers et que les laboureurs possédant leurs propres terres. On se trouvera alors face à une quatrième partie de la cité, n'ayant aucune participation à l'autorité politique et lui étant totalement étrangère, seules les trois classes déjà mentionnées pouvant participer à l'élection des dirigeants.

Selon une troisième modalité enfin, ce sont les laboureurs eux-mêmes, qui en plus de leurs propres terres, cultiveront les terres communes. Mais il s'ensuivra que les fruits de la terre seront insuffisants

pour nourrir toute la cité, car un laboureur ne pourra pas facilement cultiver la quantité de terre requise pour assurer la subsistance de deux familles. En outre, si l'on adopte cette troisième modalité, on s'aperçoit que la division des terres en trois parties était inutile. En effet, il aurait pu se faire que, dès le début, toutes les terres soient confiées aux laboureurs: ainsi, chaque laboureur aurait pu tirer des terres qui lui auraient été ainsi attribuées par le sort, subsistance pour sa propre famille et pour un certain nombre de guerriers.

Toutes ces divisions, imaginées par Hippodamos, entraînent donc une grande confusion.

286. En second lieu, quand il dit: "La loi sur les décisions" (171), il désapprouve l'organisation judiciaire décrite plus haut, et stipulant que les jugements doivent être rendus à la cour de justice même, mais non par simple addition des décisions des juges.

A ce sujet, il fait deux choses. En premier, il désapprouve cette manière de rendre jugement (171). En second, il réfute le motif invoqué pour la justifier, lorsqu'il dit: "De plus, n'est jamais forcé" (172).

Pour prouver son premier point, il avance deux raisons. Et il expose sa première raison (171) en disant qu'il ne convient pas d'organiser l'administration de la justice de la façon dont le voulait Hippodamos, et suivant laquelle il prévoyait que les juges puissent rendre des sentences différentes et inscrire chacun leur jugement avec les distinctions qui leur paraissaient nécessaires. Il voulait que chaque juge s'appliquât à préciser la sentence qui devait être rendue. Cepen-

dant, il pourrait se faire que cette délibération avant tout personnelle soit menée entre plusieurs juges, puisque ceux-ci avaient la possibilité de se consulter à leurs domiciles au sujet de la décision à rendre, sans, toutefois, pouvoir le faire à la cour de justice même. Néanmoins, cette pratique comporte un sérieux danger, car il peut plus facilement se faire, au cours d'une discussion privée, qu'au cours d'une discussion faite à la cour de justice devant toute l'audience, qu'un juge soit amené par un autre juge à rendre une sentence non conforme aux faits tels qu'ils lui apparaissent. C'est pourquoi plusieurs législateurs statuaient même au contraire que les juges n'avaient pas le droit de se consulter les uns les autres, du moins privément, mais pouvaient le faire en cour, publiquement.

287. Il expose ensuite sa seconde raison, lorsqu'il dit: "Ensuite" (171¹). Et il dit, qu'à cause des modalités prescrites par Hippodamos, le jugement ne pourra pas être rendu sans une certaine confusion. En effet, chacun des juges prenant sa décision séparément, il peut arriver qu'ils ne soient pas d'accord pour condamner l'accusé à payer autant que le demandeur réclame; mais que ce dernier réclamant vingt mines, l'un des juges condamne l'accusé à payer plutôt dix mines; ou encore, qu'un des juges condamne l'accusé à payer davantage, et un autre juge à payer moins, par exemple, un des juges fixant le montant à cinq mines, et un autre juge à quatre. Dans ces conditions, même après avoir écrit leurs sentences, les juges devront se résigner à faire de nouvelles consultations tout comme s'ils n'avaient pas consigné leurs verdicts, car il se peut que certains juges aient condamné l'accusé à payer le plein

montant réclamé par le demandeur tandis que d'autres ne l'auraient pas condamné du tout. Quelle sera alors la façon de réexaminer les sentences rendues par les divers juges, si ce n'est par voie de consultation? Or, comme cette consultation est précisément ce qu'Hippodamos voulait éviter, on voit que les dispositions qu'il suggérerait de prendre à cette fin sont inutiles.

288. En second lieu, quand il dit: "De plus, n'est jamais forcé" (172), il réfute le motif invoqué pour justifier les dispositions sus-dites, motif qui était la crainte du parjure.

Et il dit que, même s'il y a consultation entre les juges au sujet de la condamnation à rendre contre un individu, nul ne peut accuser de parjure celui qui doit rendre jugement et qui rejette l'accusation, même si cette dernière est inscrite d'une manière honnête. Le juge, en effet, ne décide pas que l'accusé ne doit rien, il décide plutôt que l'accusé ne doit pas quatre-vingt-dix mines, alors que le demandeur en réclamait davantage. Celui qui serait le plus coupable de parjure serait plutôt l'accusé qui, ayant été condamné, ne croirait même pas devoir les vingt mines. C'est pour cette raison que la proposition d'Hippodamos ne doit pas être retenue.

LIVRE II - DOUZIEME LECON

242

(Bekker 1268 b 22 - 1269 a 28).

IL CRITIQUE CERTAINES COUTUMES DU REGIME POLITIQUE PROPOSE PAR HIPPODAMOS.

- I - IL DESAPPROUVE LA COUTUME D'ACCORDER UNE RECOMPENSE HONORIFIQUE A QUICONQUE FAIT UNE DECOUVERTE UTILE A LA CITE (289).
- II - IL SOULEVE CERTAINES QUESTIONS DECOULANT DE CE QUI PRECEDE (290).
 - A - Il se demande si les lois doivent être changées (290).
 - 1. Il avance quatre raisons pour montrer qu'il faut changer les lois (290-293).
 - 2. Il examine l'opinion contraire:
 - a) Il établit la vérité au sujet du changement des lois (294).
 - b) Il rejette une des raisons invoquées ci-dessus (295).
 - B - Il se demande par qui et comment les lois peuvent être changées, lorsqu'elles doivent l'être (296).

289. Après avoir désapprouvé le plan de constitution d'Hippodamos en ce qui a trait aux divisions de la cité et à l'organisation judiciaire, il le désapprouve ici en ce qui touche les moeurs politiques relatives aux lois, et en particulier, cette recommandation d'accorder une récompense honorifique à ceux qui auraient fait une découverte utile pour la bonne administration de la cité.

Et à ce sujet, il fait deux choses. Il désapprouve tout d'abord la recommandation sus-dite (173). En second lieu, il soulève un certain nombre de questions, lorsqu'il dit: "Et puisque nous avons fait mention" (174).

Il dit donc en premier (173) qu'édicter cette loi représenterait un danger pour la cité. Car ce n'est qu'au premier abord qu'elle paraît bonne à celui qui l'entend proposer. En effet, si une telle loi était adoptée, elle susciterait de nombreuses calomnies, du fait que certains jugeraient une invention bonne, et d'autres pas. Il se produirait même des transformations politiques, car il arrive parfois qu'une loi étant changée, tout l'ordre politique s'en trouve transformé.

Mais cette loi nous mène à un autre problème et à un autre sujet d'enquête: certains se demandent en effet s'il est utile ou nuisible à la cité de changer les lois traditionnelles quand on peut en élaborer de meilleures. C'est pourquoi il n'est pas facile aux hommes d'accepter sans hésitation la suggestion précédente de décerner des honneurs à ces nouveaux législateurs, surtout s'il est contraire à l'intérêt de la cité de changer les lois traditionnelles. Cette loi pourra en effet avoir comme conséquence d'inciter les citoyens à la recherche de nouvelles

inventions dans l'espoir de récolter des honneurs, et de les faire tendre à la transformation des lois et de toute la constitution, sous les apparences du bien. La chose représente donc un grave danger, et c'est pourquoi elle n'est pas convenable.

290. En second lieu, quand il dit: "Et puisque nous avons fait mention" (174), il soulève un certain nombre de questions connexes.

Premièrement, il se demande si les lois doivent être changées (174). Deuxièmement, si la réponse à la question précédente est affirmative, il se demande par qui et comment elles doivent être changées, quand il dit: "Autre problème" (177).

Au sujet de son premier point, il fait deux choses. Tout d'abord, il énonce les raisons invoquées pour montrer qu'il est nécessaire de changer les lois (174). Ensuite, il énonce les raisons à l'encontre, lorsqu'il dit: "Mais si on considère (175).

Il développe sa première partie en avançant quatre raisons.

Au sujet de la première, il dit que, puisque nous avons soulevé le problème de la modification des lois, il est préférable de nous étendre encore un peu sur ce sujet. La raison en est qu'il existe, ainsi que nous l'avons déjà dit, un certain doute à propos de cette question: certains croient qu'il est préférable de changer les lois traditionnelles lorsqu'on peut en élaborer de meilleures. On voit, en effet, que ces changements furent grandement profitables dans les autres sciences, par exemple en médecine, lorsque certains changements furent apportés aux pratiques traditionnelles. Et il en est de même dans l'art de la gymnastique, par rapport aux exercices physiques. Le mot gymnase désignait

chez les Grecs les endroits où les hommes se livraient nus à des exercices physiques, et tire son origine du mot *gymnos*, qui signifie nu. On constate encore que les changements furent profitables dans tous les autres arts et toutes les disciplines pratiques, parmi lesquelles il faut inclure la politique qui concerne le gouvernement de la cité. Par conséquent, il faut changer les lois observées par nos ancêtres, même en ce qui concerne les coutumes civiles, du moment que ces changements constituent une amélioration.

291. Il avance une seconde raison lorsqu'il dit: "Une preuve de l'utilité" (174¹). Et il dit qu'on peut encore tirer des effets des lois, c'est-à-dire des faits eux-mêmes, un signe montrant l'utilité de changer les lois. On s'aperçoit, en effet, que les lois anciennes étaient excessivement simples et barbares, c'est-à-dire, irrationnelles et étrangères à la raison. Par exemple, cette ancienne loi qui permettait aux Grecs de s'acheter mutuellement leurs femmes, de sorte que les hommes portaient sur eux une certaine quantité de fer en vue de ces achats, car les autres métaux n'étaient peut-être pas en usage. On s'aperçoit également que les anciennes lois qui subsistent encore sont tout-à-fait stupides; ainsi, à Cumès, une loi relative au meurtre prévoit que si quelque parent de l'accusé vient témoigner contre lui, ce dernier est reconnu coupable de meurtre. Or, cette coutume est totalement irraisonnable. Par conséquent, ceux qui ont à légiférer ne doivent pas se demander ce qui était observé par leurs ancêtres, mais simplement ce qu'il est bon d'observer. Il est donc raisonnable de changer les lois traditionnelles, lorsqu'on peut en élaborer de meilleures.

292. Il avance ensuite sa troisième raison, quand il dit: "Et il est vraisemblable" (174²).

Pour bien comprendre cette troisième raison, il faut se rappeler que, selon Aristote, le monde existait de toute éternité, comme on peut le constater au huitième livre des Physiques et au premier livre du De Coelo. Toutefois, les anciens récits montrent clairement que les diverses parties du monde n'ont commencé à être habitées qu'à partir d'une certaine époque; et ceci semble contraire à l'éternité du monde.

Cependant, pour résoudre cette difficulté, Aristote imaginait qu'en plusieurs occasions des cataclysmes généraux s'étaient produits sur la terre, sous forme d'inondations ou de phénomènes de ce genre; puis, à la fin de ces cataclysmes, les diverses parties du monde avaient commencé à être habitées de nouveau. Et ce renouvellement de la population avait pu se produire de deux façons.

D'une première façon, les hommes auraient pu être engendrés de la terre. Certains pensaient, en effet, que l'homme pouvait, selon un procédé naturel, être engendré de la terre, pourvu que celle-ci ait été rendue proportionnée à cette fin d'une certaine façon, tout comme on voit une certaine espèce de rat être engendrée de la terre. Mais cela ne paraît pas convenable; car la nature procède à partir de principes déterminés, et produits ses effets par des moyens déterminés. Par conséquent, les animaux parfaits ne peuvent jamais être engendrés si ce n'est à partir d'une semence. En conséquence, nous ne croyons pas que l'homme puisse être engendré de la terre selon un procédé naturel, mais seulement par la puissance divine.

D'une seconde façon, il aurait pu se produire que certains hommes aient échappé aux cataclysmes universels, soit dans les montagnes, soit d'une autre façon. Ainsi, par exemple, nous croyons que Noé fut sauvé dans son Arche au temps du déluge, et que Deucalion fut sauvé, sur une montagne, du déluge qui se produisit en Grèce au temps du roi Ogygès.

Mais, que les choses se soient produites de l'une ou l'autre façon, on voit que les premiers hommes étaient imprudents et ignares, c'est-à-dire sans instruction. C'est ce que la mythologie raconte des hommes qu'elle prétend nés de la terre au temps de Deucalion. Il ne serait donc pas convenable de rester fidèles aux lois et aux coutumes de ces gens-là.

293. Il avance enfin une quatrième raison, quand il dit: "Outre cela" (174³). Cependant, quelqu'un pourrait admettre l'utilité de changer les coutumes déraisonnables des anciens, tout en rejetant cette utilité pour ce qui est des lois écrites par des gens sages. C'est pour exclure cette distinction, qu'il a lui-même soulevée, qu'Aristote ajoute ceci: même pour ce qui est des lois écrites, il n'est pas préférable de les conserver toujours immuables. On constate, en effet, qu'il est impossible que tout ce qui se rapporte à la bonne administration de la cité ait été inscrit dans les lois parfaitement et avec précision, même par les gens sages. La même chose se produit d'ailleurs dans le cas des autres arts. Car, les sages écrivent leurs lois dans des termes généraux, puisqu'ils ne peuvent prendre en considération tous les cas particuliers, ^{alors que les actions portent sur des cas particuliers.} Ils ne peuvent donc pas écrire des règles dirigeant l'action dans tous ses détails. Il est donc préférable que les lois soient

changées quand on peut les remplacer par des meilleures. Ces considérations montrent donc que certaines lois doivent parfois être changées.

294. Ensuite, quand il dit: "Mais si on considère" (175), il examine l'opinion contraire.

En premier lieu, il montre la vérité sur cette question (175). En second lieu, il rejette une des raisons invoquées ci-dessus, lorsqu'il dit: "Au surplus, l'exemple" (176).

Il dit donc en premier (175) que si on considère les choses d'un autre point de vue, on voit que le changement des lois, même pour des meilleures, doit être effectué avec beaucoup de prudence. Il peut, en effet, arriver que la modification apportée aux lois soit de faible importance, alors que, par ailleurs, créer l'habitude d'abroger les lois est une chose fort dangereuse. Par conséquent, il vaut manifestement mieux tolérer quelques légères omissions et erreurs dans les lois rédigées par les dirigeants et les sages. Car, celui qui veut changer la loi pour en écrire une meilleure, en retire moins un avantage qu'un désavantage, du fait que les citoyens s'habituent à désobéir aux lois de leurs dirigeants.

295. En second lieu, quand il dit: "Au surplus, l'exemple" (176), il rejette une des raisons invoquées ci-dessus.

Et il dit que l'exemple tiré des arts, dans lesquels il est avantageux d'apporter beaucoup de changements, nous induit en erreur; car, il ne revient pas au même de changer la pratique des arts et de changer les lois. Ces choses tirent, en effet, leur efficacité de la

raison; toutefois, la loi ne possède aucun pouvoir de persuader les sujets qu'elle est juste, en dehors de la coutume: or, celle-ci ne se crée qu'avec la longueur du temps. Par conséquent, celui qui change facilement les lois, lorsque la chose est en son pouvoir, affaiblit l'autorité de la loi. Enfin, la solution des autres difficultés ou raisons invoquées ci-dessus est facile à voir: elles ne démontrent pas que les lois doivent être facilement changées; mais simplement que certaines lois, celles qui sont injustes, soient parfois changées; ce qui est vrai.

296. Enfin, quand il dit: "Autre problème" (177), il soulève un autre problème. Et il dit que, puisque les lois doivent parfois être changées, il faut chercher à savoir si elles le doivent toutes, et dans tous les genres de constitution, et encore, si elles le seront par n'importe qui ou par certaines personnes déterminées. Car il est d'une grande importance de savoir lesquelles réponses apportées à ces questions se rapprochent davantage de la vérité. Aussi, il délaisse pour l'instant l'examen de ces questions, et les reporte à une autre occasion.

LIVRE II - TREIZIEME LECON

250

(Bekker 1269 a 29 - 1270 b 26)

ARISTOTE ABORDE ENSUITE L'ETUDE DES CONSTITUTIONS DE SON EPOQUE. LA CONSTITUTION DE LACEDEMONE (SPARTE).

I - IL MONTRE PAR QUELLE METHODE IL FAUT ETUDIER CE QUI SE RAPPORTE A CES CONSTITUTIONS (297).

II - IL ETUDIE LA CONSTITUTION DE LACEDEMONE (298).

A - Les choses qui se rapportent aux citoyens en général (298).

1. La condition des esclaves (298).
2. La condition des femmes (301):
 - a) Il est nécessaire que les femmes aient un mode de vie bien réglé (301).
 - b) Il décrit la situation à cet égard à Lacédémone (302).
 - c) Il montre quelles furent les conséquences néfastes de cette situation (303).
 - d) Il indique quelle avait été la cause initiale de cette situation (304).
3. En ce qui concerne les biens (305):
 - a) Il montre que la réglementation à ce sujet était nuisible à la cité (305):
 - i) La répartition des biens était inégale (305).
 - ii) Il montre quelle était la cause de cette inégalité (306).
 - iii) Il montre les conséquences nuisibles qui en découlaient (307).
 - b) Il montre que cette inégalité était contraire à l'intention du législateur (308).

297. Après avoir étudié les plans de constitution suggérés par certains sages, le Philosophe étudie maintenant les formes de constitution qui existent dans certaines cités.

Il étudie tout d'abord la constitution de Sparte ou Lacédémone (178). Ensuite, il étudie la constitution de la Crête, quand il dit: "La constitution de la Crête" (196) (Leçon XV). En dernier lieu, il étudie la constitution de Carthage, lorsqu'il dit: "Les Carthaginois" (207) (Leçon XVI). Les constitutions de ces cités sont en effet dignes d'éloges.

La première section de son étude se divise en deux parties. Dans la première, il montre quelles sont les choses qu'il est nécessaire de considérer d'après la méthode d'étude des constitutions (178). Dans la seconde, il aborde l'étude de la constitution de Lacédémone, quand il dit: "Qu'une constitution" (179).

Il dit donc tout d'abord, (178) que l'étude de la constitution de Lacédémone et des autres constitutions doit se rattacher à deux sortes de considérations qui sont les suivantes: en premier, on doit se demander si telle disposition de leurs lois est convenablement ordonnée à la vertu. C'est là en effet la fin poursuivie par toute loi. Si donc une loi n'est pas ordonnée à la vertu, ce n'est pas véritablement une loi. En second lieu, on doit se demander s'il se trouve dans leur constitution quelque disposition dont le principe et l'esprit se rattachent à une constitution contraire à celle que le législateur se proposait d'établir. Par exemple, c'est ce que fait celui dont l'intention est d'établir une constitution démocratique mais qui adopte des lois conve-

nant à une constitution oligarchique, qui est contraire à la première. C'est ainsi qu'on procède également dans les sciences, quand on réfute une opinion, soit en montrant qu'elle n'est pas conforme à la vérité, soit en montrant qu'elle est contraire aux principes déjà posés.

298. Ensuite, quand il dit: "Qu'une constitution" (179), il aborde l'étude de la constitution de Lacédémone.

En premier lieu, il étudie tout d'abord ce qui se rapporte aux citoyens en général (179). En second lieu, il étudie l'organisation de l'autorité politique par rapport à ces mêmes citoyens, lorsqu'il dit: "Mais l'institution de l'Ephorat" (188) (Leçon XIV).

Au sujet de son premier point, il fait trois choses. Tout d'abord, il étudie la condition des esclaves (179). Ensuite, il étudie celle des femmes, quand il dit: "De plus l'excessive liberté" (180). Enfin, il étudie le régime des biens, lorsqu'il dit: "car, après les considérations" (184). Ces trois choses, en effet, se rapportent aux citoyens.

Il dit donc en premier (179) que tout le monde est d'accord pour admettre qu'il est avantageux pour la cité, qui aspire à bien vivre politiquement, d'instituer une législation portant sur les choses nécessaires, c'est-à-dire de disposer d'esclaves ou de personnes semblables pour exécuter les divers travaux nécessaires, afin que ces personnes soient dirigées par des lois convenables. Mais il n'est pas facile de voir comment on peut atteindre ce résultat.

299. Il montre ensuite la nécessité de s'occuper des choses

dont on vient de parler, par les conséquences néfastes qui en découlent lorsque ces mêmes personnes ne sont pas dirigées par des lois convenables. Ainsi, à maintes reprises les classes pauvres se révoltèrent contre les classes riches en Thessalie; et de même encore, les esclaves des Lacédémoniens se soulevèrent souvent contre eux, car ils attendaient toujours, comme en embuscade, le moment où ces derniers seraient aux prises avec des difficultés et ne pourraient les mâter, pour profiter des circonstances et se révolter.

A l'encontre, rien de tel ne s'est produit en Crète. Et la cause de ce fait est peut-être que, même si certaines cités voisines se combattent entre elles, aucune ne s'occupe de combattre contre quelques citoyens d'une cité éloignée, parce que cela ne lui serait d'aucune utilité du fait qu'elle possède déjà tous les biens familiaux et publics propres à une cité. Les cités, qui entreprendraient ainsi des guerres au loin, ne pourraient s'occuper convenablement de leurs propres affaires. Or, comme les Crétois n'avaient pas de voisins qui auraient pu les combattre, du fait qu'ils vivaient sur une île, ils n'étaient pas menacés souvent de ces infortunes dont les esclaves ou les pauvres auraient pu profiter pour se révolter.

Les Lacédémoniens au contraire étaient aux prises avec tous leurs voisins. Ils se livraient, en effet, exclusivement aux activités militaires, comme le rapportent Végétius, dans son Epistoma Rei Militaris¹, et les philosophes Athéniens. C'est ainsi qu'ils eurent comme ennemis

1. Végèce, L'Art de la chevalerie, traduit du De Re Militari par Jean de Meun, Paris, Didot, 1897, 204 p., L. III, ch. 10, p. 99.

les Argiens, les Messéniens et également les Arcadiens, et firent même, au début, la guerre aux Thessaliens. Ils soutinrent, en outre, la guerre contre leurs voisins, les Achéens, les Perrhèbes et les Magnésiens. Ils étaient donc souvent menacés de graves dangers dont leurs esclaves profitaient pour se soulever.

300. Tout ceci montre avec évidence qu'il est nécessaire que les esclaves et autres personnes nécessaires à la cité soient régies par des lois convenables. Mais, le Philosophe montre, par ce qui suit, que cette tâche n'est pas facile.

Et il dit que, même en l'absence de toute autre difficulté, il est très difficile de déterminer les lois qui doivent régler la vie des esclaves, et de fixer un mode de conduite ou une sorte de rapports vis-à-vis d'eux. Car, d'une part, si le citoyen se conduit amicalement envers eux, ils deviennent insolents, se montrent injurieux, et prétendent s'égaliser à leurs maîtres. D'autre part, s'ils sont obligés de vivre en supportant toujours de durs traitements de la part de leurs maîtres, ils les haïssent et complotent contre eux. Il est donc difficile de voir comment il faut les traiter. Il faut donc montrer à leur égard un comportement qui se situe entre ces deux extrêmes, afin qu'ils ne soient traités ni d'une façon injuste, ni cependant avec une trop grande familiarité.

Il conclut donc, des choses précédentes, que les Lacédémoniens, ayant eu à souffrir ce genre de difficultés de la part de leurs esclaves, ne sont pas de ceux qui ont trouvé la meilleure solution dans leur manière de se conduire envers les esclaves.

301. Ensuite, quand il dit: "De plus, l'excessive liberté" (180), il étudie le mode de vie des femmes dans la constitution des Lacédémoniens.

Et il fait ici quatre choses. En premier, il montre qu'il est nécessaire que les femmes aient un mode de vie bien réglé (180). En second lieu, il montre quelle était la situation à cet égard à Lacédémone, lorsqu'il dit: "C'est là précisément" (181). En troisième lieu, il montre quelles furent les conséquences néfastes de cette situation, lorsqu'il dit: "Il en résulte" (182). En quatrième lieu, il montre quelle avait été la cause initiale de cette situation, quand il dit: "Il est probable" (183).

Il dit donc en premier (180), que le relâchement des lois concernant les femmes, ou la possibilité pour ces dernières de jouir dans la cité d'un genre de vie qui ne convient pas, est nuisible de deux façons. D'une première façon, par rapport au but que poursuit la constitution; car, comme cela a déjà été noté, il peut arriver que l'absence de règles en ce qui les concerne entraîne une transformation de toute la constitution. D'une deuxième façon, par rapport au bonheur de la cité, en raison des nombreuses conséquences fâcheuses qui peuvent découler de cet état de choses pour la cité. Et il illustre son argumentation en disant que, de même que l'homme et la femme sont parties de la famille, comme il est dit au premier livre, de même il faut que la population presque entière de la cité, dont les familles sont les parties, soit divisée en deux groupes lorsqu'on considère l'ensemble des hommes et des femmes. Il s'ensuit donc que dans toute cité où le mode de vie des femmes est mal

réglé, il faut estimer que la moitié des citoyens vit d'une façon qui n'est pas convenablement réglée par les lois.

302. En second lieu, il montre quelle était la situation à Lacédémone à cet égard, quand il dit: "C'est là précisément" (181).

Car, les femmes y vivaient précisément sous des lois déficientes comme celles dont on vient de parler. Or, bien que l'intention du législateur ait été de rendre tous les citoyens capables d'endurance et tempérants dans la recherche des plaisirs, la loi à cet effet n'était bien observée que par les hommes, le législateur ayant négligé de statuer à cette fin en ce qui concerne les femmes. Les femmes y vivaient donc en recherchant les plaisirs par toutes les formes d'intempérance, et même dans la volupté.

303. En troisième lieu, il montre quelles furent les conséquences néfastes de cette situation, quand il dit: "Il en résulte" (182), et il en énumère quatre.

La première est la suivante: lorsque dans une cité, les femmes vivent dans la recherche des plaisirs, il est nécessaire que les hommes accordent une grande importance à la possession des richesses et cherchent à en acquérir afin de satisfaire aux désirs des femmes dont le genre d'existence exige de grandes dépenses. Cette situation concourt grandement à la dégénération des moeurs de la cité et fait que l'on se préoccupe beaucoup des richesses. Il s'ensuit donc que tous les rapports de la cité prennent un aspect de vénalité qui entraîne une dégénération de la constitution de la cité.

Une deuxième conséquence néfaste est décrite lorsqu'il dit:

"Principalement" (182¹). Et il dit que lorsqu'on oblige les citoyens à entretenir trop peu de relations avec les femmes, ils tombent dans la pratique d'un vice déplorable qui^{est} l'homosexualité, comme on peut le constater chez un grand nombre de soldats, gens de guerre, et autres personnes semblables. En effet, ce n'est pas sans raison que la mythologie ancienne a imaginé l'union de Mars et de Vénus; car, les soldats, qui sont belliqueux et enclins à la luxure, recherchent avidement les rapports sexuels, soit avec les hommes, soit avec les femmes. On lit, par exemple, au livre De Problematicis², que ceux qui font beaucoup d'équitation deviennent fortement enclins à la luxure, parce que, sous l'effet de la chaleur et du mouvement, ils ressentent ce qui se produit au cours des relations sexuelles. En outre, le fait d'être souvent libérés de leurs occupations les rend enclins à la luxure. C'est donc là ce qui survint à Lacédémone, le législateur leur ayant fait pratiquer une trop grande continence vis-à-vis des femmes.

Une troisième conséquence mauvaise est encore décrite lorsqu'il dit: "et, au temps de leur domination" (182²). Et il dit que, parce que les femmes vivaient dans la recherche de leurs plaisirs, elles avaient été rendues présomptueuses et voulaient s'occuper de tout. C'est ainsi que plusieurs fonctions d'autorité dans la cité étaient remplies par des femmes. De plus, il n'est nullement différent que ces fonctions soient remplies par des femmes, ou par des hommes dominés eux-mêmes par des femmes, ce qui survient à cause de l'insolence de ces dernières. Le résultat est, en effet, le même d'une façon ou de l'autre, c'est-à-dire que

2. Aristote, De Problematicis, L.IV, probl. 11, 877 b 14-19.

la cité est mal administrée, du fait que les femmes ne sont guidées par la raison qu'imparfaitement.

Une quatrième conséquence néfaste est enfin donnée, lorsqu'il dit: "Et quoique le courage" (182³). Les femmes de Lacédémone avaient donc été rendues insolentes et présomptueuses, du fait qu'elles vivaient selon leur bon plaisir. Or, le courage ne peut être d'aucune utilité dans les affaires de la cité, si ce n'est par rapport aux choses de la guerre. Cependant, à cet égard même, le courage des femmes de Lacédémone fut nuisible. La chose est manifeste en ce qui concerne la guerre que les Lacédémoniens eurent à soutenir contre les Thébains et au cours de laquelle les femmes ne furent utiles en aucune façon; car, elles ne voulaient pas s'occuper des tâches que les femmes accomplissent dans les autres cités, et suscitaient chez leurs propres soldats plus de désordre que les ennemis eux-mêmes, peut-être à cause de leur volonté de tout diriger. Ces considérations montrent donc que le relâchement des lois relatives aux femmes fut nuisible à la cité.

304. Puis, quand il dit: "Il est probable" (183), il montre quelle avait été la cause initiale de cette situation.

Et il dit que cette libéralité des lois concernant les femmes à Lacédémone tenait sans doute, à l'origine, à de bonnes raisons. Car, comme la cité était toute orientée vers les choses militaires, les hommes étaient retenus longtemps hors de leurs foyers par les guerres qu'ils menaient contre les Argiens, les Arcadiens et les Mésédiens. C'est pourquoi les femmes, demeurant à la maison sans mari, vivaient selon leur bon plaisir sans avoir à se soumettre à l'autorité de leurs maris. C'est

encore en raison de leurs occupations que les hommes en vinrent à pratiquer plusieurs formes de vertu. En l'absence d'opérations militaires, ils se montraient dociles dans leur obéissance au législateur, car ils avaient acquis l'habitude de la vie militaire qui implique la pratique de plusieurs espèces de vertus. Ce genre de vie exige, en effet, l'obéissance la plus prompte, la tempérance la plus rigoureuse par rapport aux plaisirs sensibles, et le courage le plus grand dans les difficultés et les dangers. Lycurgue, législateur à Lacédémone, s'efforça bien, à une certaine époque, de soumettre les femmes à des lois convenables, mais les femmes y opposèrent une entière résistance à cause de leurs mauvaises habitudes. C'est pourquoi le législateur dut renoncer à son projet.

Ce sont donc là les causes de ce qui se produisit à Lacédémone, et du pouvoir dont y disposaient les femmes. Et, bien que les choses qui s'y soient produites aient tenu à un motif raisonnable en vertu duquel il faille dégager la responsabilité des femmes et les excuser, notre point de vue n'est pas ici de déterminer en quoi il faille les absoudre ou non. Nous ne nous proposons pas de décerner des louanges ou de blâmer, mais simplement de montrer ce qui est correct ou ce qui ne l'est pas. Il est donc manifeste que ce qui n'était pas convenablement réglé chez eux en ce qui concerne les femmes était nuisible à leur constitution considérée en elle-même, et contribuait à entretenir chez eux la recherche des richesses, ainsi que nous l'avons déjà dit.

305. Puis, quand il dit: "car, après les considérations" (184), il étudie la répartition des richesses d'après la constitution de Lacé-

démone.

Et tout d'abord, il désapprouve leur réglementation à ce sujet, en montrant qu'elle était nuisible à la cité (184). Ensuite, il montre que cette réglementation était contraire à l'intention du législateur, lorsqu'il dit: "La loi sur la procréation" (187).

Au sujet de son premier point, il fait trois choses. En premier lieu, il montre que la répartition des biens entre eux était inégale (184). En second lieu, il montre quelle était la cause de cette inégalité, quand il dit: "Cette inégalité" (185). En troisième lieu, il montre les conséquences nuisibles qui en découlaient, quand il dit: "Voilà pourquoi" (186).

Il dit donc en premier (184) qu'à la suite des critiques déjà formulées au sujet de l'esclavage et de la vie des femmes, on peut encore blâmer leur système de répartition des richesses. Car il se trouvait que quelques-uns d'entre eux possédaient de trop grandes richesses, tandis que d'autres en possédaient trop peu, avec le résultat que toutes les terres étaient entre les mains d'un petit nombre.

306. Puis, quand il dit: "Cette inégalité" (185), il montre quelle était la cause de cette inégalité.

Et il dit que cette inégalité était due aux mauvaises dispositions de la loi. Le législateur avait en effet retiré aux citoyens le droit de vendre et d'acheter, c'est-à-dire, que personne ne pouvait vendre ses terres ou en acheter, sous quelque prétexte que ce soit. Le législateur avait donc bien agi, dans une certaine mesure; mais cette

législation était toutefois fautive, parce qu'insuffisante.

A preuve, le législateur avait laissé aux citoyens le droit de se faire des dons entre vifs, s'ils le voulaient, et de léguer leurs biens par testament; de sorte que l'inégalité des biens qui en résultait était la même que s'il leur avait laissé la liberté de vendre et d'acheter. Ainsi, à supposer que tout le territoire de la cité ait été divisé en cinq parties, deux de ces parties appartenaient déjà à des femmes. Cette situation résultait tant du fait qu'un grand nombre d'entre elles devenaient héritières lors du décès de leurs pères, que du fait qu'elles recevaient des dots considérables lors de leurs mariages, alors qu'il aurait beaucoup mieux valu qu'elles ne reçoivent aucune dot, ou qu'elles en reçoivent une, petite ou modérée. Cependant, chez les Lacédémoniens, tout citoyen pouvait par testament donner son héritière en mariage à qui il voulait, ou encore, s'il ne voulait pas disposer de sa fille, il pouvait distribuer ses biens à qui il le voulait.

307. Puis, quand il dit: "Voilà pourquoi" (186), il montre les conséquences nuisibles qui ont découlé de cette inégalité.

Et il dit qu'alors que leur pays ou territoire était suffisamment grand pour nourrir quinze cent cavaliers et, en plus, trente mille soldats d'infanterie, le nombre des soldats avait été réduit à tel point comme conséquence de l'accumulation des richesses territoriales aux mains d'un petit nombre, que la ville ne comptait plus qu'à peine un millier de soldats. Et ainsi, leurs actes mêmes montrent clairement que leur organisation des biens était défectueuse, car, la ville succomba à cause de ce fait, n'étant capable de surmonter aucune attaque importante des

ennemis.

On dit encore qu'aux premiers temps de leur constitution, ils accueillaienent dans leur cité tous ceux qu'ils pouvaient, afin de posséder une armée considérable. C'est ainsi qu'à une certaine époque, dit-on, les Lacédémoniens ne comptaient pas moins de dix mille soldats sous les armes. Que la chose soit vraie ou non, il est cependant bon que la cité puisse atteindre le nombre de citoyens requis par une réglementation convenable des propriétés, car elle ne peut le faire autrement. En effet, si on permet au petit nombre d'accaparer toutes les richesses, les autres abandonneront la cité à cause de leur trop grande pauvreté.

308. Puis, quand il dit: "La loi sur la procréation" (187), il montre que l'organisation des biens décrite ci-dessus était contraire à l'intention du législateur, car ce dernier avait légiféré au sujet de la procréation des enfants dans un esprit contraire à cette institution d'où provenait l'inégalité des biens. En effet, afin d'obtenir le plus grand nombre de citoyens possible, le législateur avait prévu plusieurs dispenses pour ceux qui engendreraient beaucoup d'enfants. Ainsi, il existait chez eux une loi qui dispensait le père de trois enfants de tout service de garde; et de même, le père de quatre enfants était exempté de toutes redevances ou impôts. Et cependant, il est évident que si l'on maintenait le régime de répartition des biens décrit précédemment, tout en procréant beaucoup d'enfants, un grand nombre de citoyens tomberaient dans la misère. Et il a déjà été mentionné que ce fait est nuisible à la cité.

LIVRE II - QUATORZIÈME LEÇON

263

(Bekker 1270 b 6 - 1271 b 19).

IL ÉTUDIE LA CONDITION DES CITOYENS EUX-MEMES DANS LA CONSTITUTION DE LACEDEMONÉ.

I - D'ABORD CE QUI SE RAPPORTE AUX DIRIGEANTS (309).

A - Il critique l'institution de l'Ephorat, à l'aide de cinq raisons (309-313).

B - Il critique l'institution des Anciens ou gérontes (314):

1. Quant à l'étendue de leur pouvoir (314).
2. Quant à leur mode d'élection (315).

C - Il critique l'institution de la royauté (316).

II - IL CRITIQUE UNE INSTITUTION SE RAPPORTANT A L'ENSEMBLE DU PEUPLE (317).

III - IL CRITIQUE LES INSTITUTIONS MILITAIRES (318):

A - Le commandement des forces navales (318).

B - L'ensemble des forces militaires (319).

C - Les dépenses militaires (320).

309. Après avoir étudié la constitution de Lacédémone du point de vue de ce que les citoyens possèdent, c'est-à-dire, les esclaves, les femmes et les biens, le Philosophe poursuit ici l'étude de cette constitution, du point de vue des citoyens eux-mêmes.

Et tout d'abord, en ce qui concerne les fonctionnaires publics (188). Ensuite, en ce qui concerne le peuple, lorsqu'il dit: "On ne saurait approuver" (192). Enfin, en ce qui concerne l'organisation militaire, quand il dit: "La loi sur les commandants" (193).

Il existait trois sortes de fonctions publiques à Lacédémone, ainsi qu'on l'a dit précédemment (Leçon VII). Ce sont: les éphores, ou pourvoyeurs, dont Aristote parle en premier lieu (188); ensuite, un certain nombre de gérontes, dont il parle quand il dit: "L'organisation" (189); enfin, les rois de la cité, dont il parle quand il dit: "En ce qui concerne la royauté" (191).

Au cours de son premier point, il critique l'institution de l'éphorat à l'aide de cinq raisons.

La première a trait à la condition des personnes qui accédaient à ce poste (188). Et il dit que les coutumes observées à l'égard de cette fonction étaient fautives. En effet, les titulaires de ces fonctions avaient juridiction et autorité sur les affaires les plus importantes de la cité: par exemple, ils pouvaient déclarer la guerre et faire la paix, se prononcer sur le choix des soldats, et s'occuper de choses de ce genre. Et cependant, tout citoyen du peuple était éligible à cette fonction; de sorte que des hommes très pauvres y accédaient parfois, et que ces hommes, que la pauvreté rendait vénaux, pouvaient facilement être

corrompus par des présents. Ils avaient maintes fois montré cette vénalité aux époques antérieures, et l'ont encore montré plus récemment dans une affaire avec les gens d'Andros alors qu'ils se laissèrent corrompre par l'argent de ces derniers et firent tout en leur pouvoir pour mettre en danger l'état tout entier.

310. En second lieu, il critique l'étendue des pouvoirs de l'éphorat, lorsqu'il dit: "Et l'autorité" (188¹).

Et il dit que ces dirigeants disposaient d'une autorité tellement grande et tellement près de celle d'un tyran, que, comme ils s'y efforçaient, ils parvenaient à amoindrir le pouvoir royal, afin que le peuple puisse se gouverner lui-même en se préoccupant très peu des lois. Ainsi, la constitution tout entière se corrompait, et passait de l'oligarchie à la démocratie. L'institution de l'éphorat conservait néanmoins une certaine valeur, car elle maintenait la paix à l'intérieur de la cité. Le peuple en effet se tenait en paix, parce qu'il avait part à une autorité considérable. Et l'expérience montre que c'est là l'avantage qui découlait de cette institution, que cet avantage ait été dans l'intention du législateur ou qu'il ait été le simple effet du hasard.

Il faut en effet, pour que la constitution se maintienne, que toutes les parties de la cité veuillent assurer son existence, et que chaque partie soit satisfaite de sa condition dans l'état. Or, c'est ce qui se produisait à Lacédémone. Les rois acceptaient la constitution à cause de l'honneur qu'ils en retiraient; les hommes de mérite, c'est-à-dire, les hommes vertueux, l'acceptaient à cause du sénat ou Gêrousia, parce que l'accession à ce poste était la récompense de la vertu et que

nul ne pouvait y parvenir s'il n'était vertueux; le peuple enfin l'acceptait à cause de l'institution de l'éphorat qui était accessible à tous.

311. En troisième lieu, il critique le mode d'élection de cette dernière magistrature, quand il dit: "Mais si l'on devait" (188²).

C'était à la vérité une chose fort recommandable que tous les citoyens puissent être élus à ce poste; mais le mode d'élection lui-même était trop puéril: ils étaient peut-être élus au sort ou selon une autre méthode blâmable, car il arrivait parfois que des gens très pauvres soient choisis, comme on l'a déjà mentionné.

312. En quatrième lieu, il critique le pouvoir discrétionnaire dont ils disposaient, lorsqu'il dit: "En outre, les éphores" (188³).

Et il dit que, quels qu'aient été les éphores, il est peu probable qu'ils aient eu la liberté suffisante pour juger des questions les plus importantes. Il aurait donc mieux valu qu'ils ne puissent pas prendre de décision arbitraire mais qu'ils dussent plutôt s'appuyer sur des règles écrites et sur les lois.

313. En cinquième lieu, il critique leur mode de vie, lorsqu'il dit: "La façon de vivre" (188⁴).

Et il dit que leur genre de vie, en matière de nourriture, de vêtement, de boisson et de choses de ce genre, n'était pas en accord avec l'esprit de la cité. Car, certains avaient une manière de vivre trop relâchée, soit peut-être pour les uns en ce qui concerne les vêtements ou les loisirs, soit peut-être pour les autres en ce qui concerne la nourriture et les plaisirs des sens. La loi qui leur avait été

imposée, peut-être pour qu'ils ne se laissent pas aller à la mollesse, était sévère à tel point qu'ils ne pouvaient la supporter, et transgressaient la loi en cachette pour jouir des plaisirs du corps. Leur manière de vivre n'était donc pas conforme à l'esprit de la cité.

314. Ensuite, il désapprouve la constitution quant à l'institution concernant les Anciens ou gérontes, quand il dit: "L'organisation" (189).

Premièrement, il critique l'étendue de leurs pouvoirs (189). Deuxièmement, il critique le mode d'élection au moyen duquel ils étaient choisis, lorsqu'il dit: "De plus, la procédure" (190).

Il dit donc en premier (189) que ce qui se rapporte à l'institution des gérontes n'était pas bien organisé, car ces derniers étaient nommés à vie. S'il avait pu se trouver comme gérontes des gens de mérite, suffisamment formés par leur éducation aux vertus des hommes virils, on aurait peut-être pu soutenir que leur nomination à perpétuité était profitable à l'Etat. Mais quand bien même ils auraient été les gens les plus vertueux, c'était une mesure redoutable pour l'Etat que de laisser à certains citoyens, toute leur vie durant, le pouvoir de rendre jugement dans des causes importantes. Car de même que la vieillesse fait diminuer les vertus du corps, il en est de même en grande partie pour les forces de l'esprit. En effet, lorsque arrive la vieillesse, les hommes ne possèdent plus, ni cette force d'âme, ni cette vivacité d'esprit, qui les animait dans leur jeunesse, à cause de l'affaiblissement qui survient alors dans les facultés sensibles qui sont au service de la partie intellectuelle.

Il est donc d'autant plus à craindre que certains soient fondés en autorité durant toute leur vie, lorsque le genre d'éducation qu'ils ont reçu, comme à Lacédémone, est tel que le législateur lui-même ne leur fait pas pleinement confiance comme à des gens vertueux, en ne leur confiant pas tous les pouvoirs. En effet, des gens semblables veulent souvent faire preuve de libéralité auprès du peuple, afin de se rallier la faveur populaire, et dilapident les biens publics au mépris de l'intérêt de la cité. Il vaut donc mieux que certaines mesures puissent être prises contre eux; par exemple, que ceux qui se montrent inaptes puissent être révoqués. Mais leur loi ne le prévoit pas.

Certaines mesures pouvaient pourtant être prises, car les éphores, ayant droit de regard sur toutes les fonctions, pouvaient empêcher la mise en vigueur des jugements rendus par les gérontes, s'ils croyaient que ces jugements avaient été mal rendus. Ce pouvoir constituait d'ailleurs l'attribution la plus importante des éphores. Mais nous pensons surtout, ici, à cet autre recours qui est le pouvoir de destitution, et dont les éphores ne disposaient pas.

315. Deuxièmement, il critique le mode d'élection des gérontes, lorsqu'il dit: "De plus, la procédure" (190). Et sa critique s'appuie sur deux raisons.

La première, c'est que le mode d'élection utilisé par eux pour le choix des gérontes était trop enfantin. La procédure voulait que ceux qui seraient jugés dignes d'accéder à cette fonction se présentent eux-mêmes comme candidats. Or, cette procédure n'est pas convenable puisque elle fait que seuls ceux qui le veulent soient appelés à remplir ce poste

Il faut pourtant que celui qui est digne d'accéder à un poste d'autorité y soit désigné, qu'il le veuille ou non; car on doit faire passer l'intérêt commun avant la volonté propre de l'individu.

Il avance ensuite une seconde raison, quand il dit: "Mais, en fait" (190). Et il dit que par cette procédure fixée pour l'élection des gérontes, le législateur se trouvait à favoriser le développement de l'ambition chez les citoyens, de même que par certains autres traits de la constitution comme la procédure d'élection des éphores ou certaines autres dispositions qui incitaient également les citoyens à ce sentiment. On voit clairement en quoi l'élection des gérontes les incitait à devenir ambitieux; car nul ne se portait candidat s'il ne désirait accéder à l'exercice de l'autorité. Or, ce sentiment est une marque d'ambition. Mais, puisque ceux-là seuls qui se portaient candidats accédaient à l'autorité, tous se trouvaient incités à devenir ambitieux. Or, l'ambition générale constitue un grave danger pour la cité, parce que la plupart des injustices commises volontairement dans la cité, par exemple les recours à la violence, les vols et choses du même genre, se font par goût des honneurs et des richesses. Il apparaît donc avec évidence que de telles manières de faire constituent un danger pour la cité.

316. Enfin, quand il dit: "En ce qui concerne la royauté" (191), il critique la constitution en ce qui concerne l'institution de la royauté.

Et il dit que la question de savoir s'il est utile ou non que la cité ait un roi sera examinée plus loin, à savoir, au troisième livre. Mais à supposer qu'il soit préférable d'instituer une royauté, il vaut

mieux ne pas faire comme à Lacédémone, où les rois n'étaient pas souverains à vie. Il est plutôt préférable que le roi exerce sa souveraineté toute sa vie durant, parce que c'est dans le maintien de la constitution par le bon exercice de son autorité que consiste l'utilité d'un roi dans la cité. Or, il ne peut jouer ce rôle que s'il conserve son poste toute sa vie durant. Car, dans le cas contraire, il craindrait d'offenser les autres, et ceux-ci, à leur tour, le craindraient moins. La chose est donc tout autre qu'en ce qui concerne les gérontes élus comme membres du conseil ou comme juges de certaines causes. Que le législateur de Lacédémone n'ait pas voulu instituer de royauté à vie tient par conséquent à la raison suivante: il s'estimait lui-même incapable de rendre les citoyens parfaitement vertueux. Il se méfiait donc des citoyens, tout comme on n'exige pas trop de biens qui ne sont pas parfaits. C'est pourquoi, on avait coutume, lorsque certains citoyens étaient délégués en ambassade, de les faire accompagner par quelques adversaires, afin que l'un puisse s'opposer à l'autre qui aurait voulu agir contre les intérêts de la cité. Ils croyaient, de même façon, que les désaccords des rois qui se succédaient étaient profitables au salut de la cité, l'un pouvant réparer les erreurs qui avaient été faites par l'autre.

317. Ensuite, il critique la constitution de Lacédémone, à cause d'une institution relative au peuple en général, celle des repas en commun, lorsqu'il dit: "On ne saurait approuver" (192).

Et il dit que la loi n'avait pas bien fixé l'organisation des repas en commun. Et qu'il aurait mieux valu que les repas de ce genre soient défrayés par la cité entière, comme la chose se faisait en Crète,

plutôt que de laisser à chaque citoyen le soin d'apporter sa part, comme à Lacédémone, où même les plus pauvres devaient apporter quelque chose. Cette pratique menait à la ruine des pauvres qui ne pouvaient supporter cette dépense. Le résultat obtenu était donc contraire à l'intention du législateur, qui avait institué ces repas comme une sorte de faveur à l'endroit du peuple, ou, en d'autres termes, pour que le peuple puisse trouver à ces repas un certain divertissement. De fait, l'organisation de ces repas était telle qu'elle allait contre les intérêts du peuple, en lui rendant très difficile l'accès aux fonctions politiques. En effet, une loi empêchait toute personne, qui ne prenait pas part à ce genre de dépenses, de participer à l'autorité politique de la cité, en lui enlevant et le droit d'être élue, et le droit de vote.

318. Enfin, il critique la constitution de Lacédémone par rapport à ses institutions militaires, quand il dit: "La loi sur les commandants" (193).

En premier lieu, il critique certaines choses se rapportant aux forces navales (193). En second lieu, il critique d'une manière générale tout l'aspect militaire de la constitution, quand il dit: "Voici encore" (194). En troisième lieu, il critique certains aspects des dépenses militaires, quand il dit: "Même tare" (195).

Il dit donc en premier (193) que certains ont, avec raison, critiqué les institutions de Lacédémone relatives au commandement de la force navale, car elles étaient une cause de dissension. En effet, comme ils avaient déjà des rois nommés presque à perpétuité pour commander aux forces militaires terrestres, le commandant des forces navales devenait

presque un second roi. Et ainsi, ils se trouvaient presque à avoir deux rois, ce qui pouvait être cause de discorde.

319. En second lieu, il critique d'une manière générale tout l'aspect militaire de la constitution, quand il dit: "Voici encore" (194).

Et il dit qu'on peut encore critiquer à bon droit le principe de base dont s'est inspiré le législateur et qu'il a posé comme fin à laquelle doit tendre la cité tout entière. Platon l'a d'ailleurs critiqué dans ses Lois, parce que la constitution de Lacédémone tout entière n'est ordonnée qu'à une partie de la vertu, c'est-à-dire, la vertu militaire, vu qu'elle sert à dominer les autres. C'est pourquoi, tout en ayant une bonne législation en ce qui concerne les valeurs guerrières, ils en avaient une mauvaise en ce qui concerne la bonne administration de l'Etat tout entier. C'est ainsi qu'ils se sont maintenus tant qu'ils ont fait la guerre; mais une fois leur autorité assurée, ils furent menacés de nombreux dangers parce qu'ils ne savaient pas vivre en paix, et n'avaient pris l'habitude d'aucune occupation meilleure que la guerre, ce qui n'est pas une faute minime.

Par contre, ils avaient raison de croire que les choses militaires sont accomplies de meilleure façon par des hommes vertueux que par des gens sans fierté. Car, ainsi qu'il est dit au troisième livre de l'Ethique¹, les hommes vertueux ne craignent pas d'exposer leur vie lorsqu'il faut montrer du courage. Les soldats, d'un autre côté, fai-

1. Aristote, Ethique à Nicomaque, III, 9, 1115 a 34.

blissent lorsque les dangers deviennent trop considérables, désespérant de pouvoir être sauvés par la suite par le maniement et la force des armes. Toutefois, les Lacédémoniens avaient tort de croire que la vertu qui permet au soldat de bien se conduire à la guerre est la plus grande de toutes; car d'autres vertus, comme la prudence et la justice, sont supérieures au courage. De plus, la guerre est en vue de la paix, et non la paix en vue de la guerre.

320. En dernier lieu, il critique la constitution de Lacédémone par rapport à certains aspects des dépenses militaires, quand il dit: "Même tare" (195).

Et il dit que les finances publiques de Lacédémone n'étaient pas bien organisées. En effet, la cité ne possédait aucune finance publique alors qu'elle était obligée de livrer des guerres importantes. De plus, les citoyens fournissaient mal les fonds nécessaires à ce genre de dépenses. Et comme le respect de l'autorité publique en cette matière n'avait été confié à personne en particulier, mais plutôt à tous les citoyens indistinctement, chacun ne fournissait que ce qu'il voulait. Le législateur en avait ainsi décidé parce que les citoyens possédaient des terres considérables et pouvaient sans se priver fournir une contribution importante. Le résultat fut donc contraire à celui que visait le législateur, car l'Etat en vint à être démunie de tout fonds public; et les particuliers devinrent de vils amateurs d'argent qui ne cherchaient qu'à s'accaparer de tout ce qu'ils pouvaient obtenir, soit pour l'Etat, soit pour eux-mêmes.

Le Philosophe conclut ensuite cette étude (ib.) en disant que ce

sont là les critiques qu'il avait à formuler contre la constitution de Lacédémone.

(Bekker 1271 b 20 - 1272 b 23)

IL ETUDIE LA CONSTITUTION DE LA CRETE.

I - IL COMPARE CETTE CONSTITUTION A LA PRECEDENTE (321).

A - Il établit une comparaison générale (321).

B - Il justifie cette comparaison (322):

1. La constitution de Lacédémone fut inspirée par celle de la Crête (322).
2. La constitution de la Crête est plus ancienne (323).

C - Il élabore sa comparaison plus en détail (324).

1. Il montre en quoi les deux constitutions se ressemblent (324).
2. Il montre par quels traits la constitution de la Crête l'emporte sur l'autre (325).
3. Il montre par quels traits elle est inférieure à l'autre (326).

II - IL CRITIQUE LA CONSTITUTION DE LA CRETE (327):

A - Certaines dispositions de la constitution:

1. Il les désapprouve (327).
2. Il exclut une certaine réponse (328).

B - Il critique les mesures correctives utilisées contre les dangers internes de la cité (329):

1. Il explique ces mesures:
 - a) En ce qui a trait aux personnes remplissant mal leurs fonctions (329).
 - b) En ce qui a trait aux fonctions elles-mêmes (330).
2. Il critique ces mesures (331-331 bis).

321. Après avoir considéré la constitution de Lacédémone, le Philosophe aborde ici l'étude de la constitution de la Crête.

Et tout d'abord, il compare cette constitution à la précédente (196). Ensuite, il en fait la critique, quand il dit: "Et à leur sujet" (202).

Son premier point se divise en trois parties. Dans la première, il établit une comparaison générale entre les deux constitutions sus-dites (196). Dans la seconde, il donne le motif qui justifie cette comparaison, quand il dit: "Il est vraisemblable" (197). Dans la troisième, il élabore plus en détail sa comparaison, quand il dit: "Les institutions crétoises" (199).

Il dit donc en premier (196) que la constitution de la Crête se rapproche à plusieurs points de vue de la constitution de Lacédémone; et que, si par certains traits, peu nombreux, elle ne se montre pas inférieure, mais plutôt supérieure à la constitution de Lacédémone, elle prend dans l'ensemble une forme moins achevée que cette dernière, c'est-à-dire, que les dispositions de la constitution déterminent d'une manière moins précise et moins convenable les choses qui assurent le maintien de l'Etat.

322. Ensuite, il donne le motif qui justifie la comparaison précédente, quand il dit: "Il est vraisemblable" (197).

En premier lieu, il montre que cette cause tient au fait que la constitution de Lacédémone fut inspirée par la constitution de la Crête (197). En second lieu, il montre pour quelle raison la constitution de

la Crête fut antérieure à l'autre, quand il dit: "L'île de Crête" (198).

Il dit donc en premier que la cause des ressemblances dont il est fait état ci-dessus tient au fait que la constitution de Lacédémone fut inspirée en grande partie par la constitution de la Crête qui était plus ancienne. C'est pourquoi, la constitution de la Crête est dans l'ensemble inférieure à l'autre, car on constate que les choses qui ont été inventées par les anciens demeurent plus confuses, c'est-à-dire, moins clairement distinguées que celles qui ont été inventées plus récemment. On raconte en effet que Lycurgue, qui élaborait la constitution de Lacédémone, après avoir quitté le royaume avec la permission de Charyllos qui était alors roi de Lacédémone, séjourna pendant longtemps en Crête en raison des liens et de l'amitié qui unissaient les Lacédémoniens et les Crétois. C'est pourquoi, les Lacédémoniens, qui par amitié avaient beaucoup d'estime pour les Crétois, imitèrent les lois par lesquelles étaient alors régis les habitants de la Crête. C'est ce qui fait, comme nous le constatons, que les Crétois vivent selon des lois semblables à celles des Lacédémoniens, et lesquelles avaient d'abord été instituées en Crête par le roi Minos.

323. Puis, quand il dit: "L'île de Crête" (198), il montre pour quelles raisons la constitution de la Crête fut antérieure à celles des autres parties de la Grèce.

Et il dit que l'île de Crête semble posséder l'emplacement idéal pour assurer sa suprématie sur toute la Grèce, dont les habitants se sont presque tous installés aux abords de la mer. En effet, l'île est située à proximité de tout le littoral de la Grèce, et se trouve à peu de

distance de la péninsule d'Achaïe, autrefois le Peloponnèse. De même, du côté de l'Asie, elle est située près de Triopium et de l'île de Rhodes. C'est ce qui permit à Minos, alors qu'il était roi de Crète, de s'assurer la suprématie des mers de la Grèce, de s'emparer par la force des îles déjà habitées et de fonder de nouvelles colonies dans certaines autres îles, soumettant toutes ces îles à sa seule loi. Finalement, il se rendit jusque dans l'île de la Sicile, et y mourut près de Camerina, c'est-à-dire aux environs de la montagne qui crache du feu et qu'on appelle Vulcain ou Etna.

324. Ensuite, il élabore plus en détail la comparaison déjà amorcée, lorsqu'il dit: "Les institutions crétoises" (199).

Et tout d'abord, il montre en quoi les deux constitutions se ressemblent (199). En second lieu, il montre par quels traits la constitution de la Crète l'emporte sur l'autre, quand il dit: "Les repas en commun" (200). En troisième lieu, il montre par quels traits elle est inférieure à l'autre, lorsqu'il dit: "En revanche, les cosmes" (201).

Il montre donc en premier (199) que les deux constitutions ont des institutions à peu près analogues en ce qui concerne trois choses. Premièrement, la culture des terres; car, chez les Lacédémoniens, celle-ci est assurée par certains esclaves qu'on appelle des ilotes, tandis qu'en Crète, elle l'est par ceux qu'on appelle les périèques, c'est-à-dire, une certaine classe d'esclaves formée des premiers habitants de l'île asservis par les conquérants.

Deuxièmement, l'institution des repas en commun qui est commune aux deux constitutions. A Lacédémone, ces repas en commun s'appellent

maintenant phidities, mais on leur donnait autrefois le nom d'andries, nom par lequel on les désigne encore en Crète, et qui montre bien que cette institution à Lacédémone a été imitée de la Crète.

Troisièmement, l'agencement général de la constitution. C'est ainsi que les éphores, à Lacédémone, possédaient les mêmes pouvoirs que ceux qu'on appelait, en Crète, les cosmes. Seul leur nombre était différent, car les éphores n'étaient que cinq à Lacédémone, tandis que les cosmes de Crète étaient au nombre de dix. De plus, les gérontes ou anciens étaient en nombre égal et possédaient les mêmes pouvoirs à Lacédémone et en Crète, où par ailleurs ils formaient ce qu'on appelait le Conseil. La monarchie avait existé auparavant en Crète comme à Lacédémone, mais elle avait été abolie et on avait confié aux cosmes la conduite des choses de la guerre. Les deux constitutions comprenaient une assemblée du peuple dont le seul pouvoir consistait à ratifier les décisions déjà prises par les gérontes et les cosmes.

325. En second lieu, il montre par quels traits la constitution de la Crète l'emporte sur l'autre, quand il dit: "Les repas en commun" (200).

Et il dit que les repas en commun étaient mieux ordonnés chez les Crétois que chez les Lacédémoniens; car, chez ces derniers, chacun des convives devait contribuer au repas en commun à la mesure de ses moyens, à défaut de quoi, comme nous l'avons déjà dit, il perdait ses droits de citoyen. En Crète cependant, cette institution était mieux adaptée aux fins publiques, car la totalité des biens publics provenant soit des revenus de la terre, soit des redevances ou tributs que devaient

payer les agriculteurs, était divisée en plusieurs parties dont l'une servait aux sacrifices, et une autre aux repas publics. Ainsi, hommes et femmes, enfants et soldats étaient tous nourris aux frais de l'Etat lors de ces repas en commun.

La législation de Crête comprenait en outre d'autres institutions que le législateur avait sagement élaborées afin d'inciter les Crétois à la modération dans le boire et le manger, croyant que cette modération serait grandement profitable à la fois aux individus et à la communauté. Voulant même favoriser la limitation des naissances, afin que le nombre des citoyens reste proportionné à la quantité des biens, il fit en sorte que les hommes n'aient pas beaucoup de relations avec les femmes et leur permit même la pratique de l'homosexualité. Nous examinerons plus loin s'il a bien ou mal agi à cet égard. Une chose cependant demeure évidente, c'est que l'organisation des repas en commun était plus convenable en Crête qu'à Lacédémone.

326. Puis, quand il dit: "En revanche" (201), il montre en quoi la constitution de Crête était inférieure à celle de Lacédémone.

Et il dit que l'institution des Cosmes, en Crête, était inférieure à celle des Ephores à Lacédémone. Un même défaut se retrouvait dans les deux cas, à savoir, que quiconque, probre ou improbre, pouvait accéder à cette fonction. Cependant, la constitution de Sparte possédait un avantage, c'est que l'accessibilité à ce poste était étendue aux citoyens de toutes conditions, avec le résultat que le peuple, participant dans une certaine mesure à la plus haute autorité de la cité, souhaitait le maintien de la constitution. En Crête au contraire, on ne pouvait

élire au poste de Cosme des gens de n'importe quelle condition, mais seulement ceux qui faisaient ou avaient fait partie des Anciens. Et semblablement, les Anciens étaient élus seulement parmi ceux qui avaient rempli la charge de Cosmes, ces derniers ayant le droit de démissionner de leurs postes, comme on le verra plus loin. En conséquence, le peuple ne participait pas à l'autorité des Cosmes.

327. Ensuite, quand il dit: "Et à leur sujet" (202), il critique la constitution de Crète.

En premier lieu, il désapprouve certaines dispositions de la loi (202). En second lieu, il désapprouve les mesures correctives imaginées par le législateur, quand il dit: "Mais le remède" (204).

Il divise ensuite son premier point en deux parties. Tout d'abord il désapprouve la loi (202). Ensuite, il exclut une certaine réponse, lorsqu'il dit: "Et le fait" (203).

Il désapprouve donc la constitution de Crète sous les deux mêmes rapports qu'il avait précédemment désapprouvé la constitution de Sparte. Sous le premier rapport, il désapprouve le fait que les Cosmes et les Anciens étaient constitués en autorité durant toute leur vie sans être soumis au moindre contrôle. Il était en effet impossible de les déchoir de leurs postes en cas de mal administration, et ils atteignaient une plus grande puissance que le poste ne devait leur permettre. Sous le second rapport, il critique le fait qu'ils n'étaient pas obligés de gouverner selon des lois écrites mais légiféraient plutôt sous forme de sentences et de décisions arbitraires. Cette pratique constituait un danger pour la cité, car leur jugement pouvait être corrompu par l'amour

ou la haine.

328. Ensuite, il exclut la réponse qu'ils auraient pu faire pour se défendre, lorsqu'il dit: "Et le fait" (203).

En effet, ils auraient pu alléguer que le signe de la bonne administration de leur cité se voit dans le fait qu'ils n'ont jamais eu à souffrir de révolution. Mais Aristote déclare que la tranquillité du peuple en dépit du fait qu'il ne participe pas à l'autorité n'est pas un signe de bonne administration. L'absence de révolution tient plutôt au fait que les Crétois se sont installés sur une île loin des autres hommes. En conséquence, ils n'ont pas à soutenir de guerre avec leurs voisins, ainsi que nous l'avons déjà dit; et ainsi, les Cosmes n'ont rien à dépenser ou à recevoir en conséquence des guerres, comme les Ephores de Sparte. Ainsi, il importait peu au peuple de pouvoir participer à cette sorte d'autorité.

329. En second lieu, il critique les mesures correctives imaginées par le législateur contre les dangers internes de la cité, lorsqu'il dit: "Mais le remède" (204).

Il explique tout d'abord ces mesures, (204); puis il les critique, quand il dit: "par où l'on voit" (206).

Son premier point se divise en deux parties. Il traite d'abord de ce qui a trait aux personnes ayant mal rempli leurs fonctions (204). Ensuite, il traite de la fonction elle-même, quand il dit: "Mais le pire" (205).

Il dit donc en premier (204) que la mesure imaginée par les

Crétois pour remédier au défaut de la constitution mentionné plus haut, à savoir, que les Cosmes n'étaient soumis à aucun contrôle, cette mesure n'est ni convenable ni prudente au sens politique du terme; elle est, au contraire, arbitraire et tyrannique, c'est-à-dire, fondée non en raison mais sur la violence. Car il arrivait souvent que les Cosmes soient chassés avec violence du pouvoir, soit par leurs collègues, soit par des particuliers. Mais il existait aussi une autre mesure: les Cosmes pouvaient renoncer pour toujours à leur poste. Mais il eut mieux valu que ces deux mesures soient réglées par des lois, c'est-à-dire, qu'une loi déterminée ait prévu en quelles circonstances les Cosmes auraient dû être déposés ou dépouillés de leurs fonctions, plutôt que de laisser ces choses se faire selon la volonté des hommes. Cette volonté n'est pas une règle sûre, car il arrive souvent qu'elle agisse de manière irrationnelle et injuste.

330. Ensuite, il traite des coutumes relatives à la fonction elle-même, quand il dit: "Mais le pire" (205).

Et il dit que la mesure la pire de toutes était la coutume qui permettait aux puissants, lorsque les Cosmes voulaient prendre des décisions contre eux, de déclarer vacants ce genre de poste: ils suspendaient, en effet, totalement, l'exercice de cette fonction pendant un certain temps. Et il déclare que cette mesure était la pire, car elle ne visait pas seulement des personnes, mais la fonction elle-même et toute son autorité, alors que cette autorité était d'une grande utilité pour la cité.

331. Puis, quand il dit: "par où l'on voit" (206), il désapprou-

ve les mesures sus-dites.

Et il dit que même si cette dernière mesure, à savoir la vacance de la charge de Cosme, est en un certain sens conforme à la constitution puisqu'elle se fait avec le consentement du peuple, dans un autre sens, elle n'est pas conforme à la constitution idéale, et représente plutôt une sorte d'oppression de la part du peuple, traçant la voie à la tyrannie. Certains, montrant de la haine à l'endroit des Cosmes, avaient l'habitude d'inciter le peuple et leurs amis à instaurer la monarchie, afin qu'un petit groupe d'entre eux puisse exercer son autorité sur toute la cité. Et quand ils n'y réussissaient pas rapidement, ils poussaient le peuple à la révolte et suscitaient des luttes intestines. Cette situation ne diffère donc en rien de celle où, après un certain temps, il n'existe plus de cité, toute solidarité politique ayant été détruite.

331 bis. En effet, il ne peut plus se trouver de cité là où il n'existe plus de concorde entre les citoyens; elle se trouve donc dissoute d'elle-même. Mais avant même que la cité ne se dissolve d'elle-même, elle est exposée au danger d'ennemis qui, voulant s'emparer de la cité s'efforcent de le faire. Car, tant que les citoyens se combattent les uns les autres, ils ne peuvent opposer une résistance unanime à l'ennemi, surtout si une partie des citoyens appelle cet ennemi à son aide.

Cependant, comme nous l'avons déjà dit, la ville de Crète échappa aux menaces pouvant provenir d'étrangers ennemis, à cause de son emplacement, la ville se trouvant située sur une île éloignée des autres cités. Cet éloignement protégeait donc contre toute menace d'expulsion, les citoyens de Crète que des ennemis auraient pu vouloir chasser de lars

propres territoires. Et Aristote avance deux signes à l'appui de son exposé: le premier, c'est que l'institution des agriculteurs est demeurée la même en Crête à cause des coutumes de vie. Par ailleurs, les serviteurs qui y arrivent d'ailleurs ne peuvent partager longtemps leur genre de vie, parce qu'aucune autorité ne peut leur être imposée. En effet, les Crétois ne voulaient pas se soumettre chez eux à des princes étrangers.

Le second signe est le suivant: c'est que les Crétois ont eu récemment à subir une guerre aux mains d'étrangers envahissant l'île. Il est donc manifeste que leurs lois n'étaient pas suffisamment bien ordonnées pour sauvegarder la cité, mais que celle-ci ne se maintenait que par l'absence d'ennemis voulant lui faire la guerre.

Aristote conclut enfin en disant qu'il a suffisamment traité de la constitution de Crête.

(Bekker 1272 b 24 - 1273 b 26)

IL ETUDIE LA CONSTITUTION DE CARTHAGE.

- I - IL FAIT L'ELOGE DE CETTE CONSTITUTION ET DE CELLES QUI PRECEDENT (332).
- II - IL MONTRE EN QUOI CETTE CONSTITUTION RESSEMBLE AUX PRECEDENTES (333).
- III - IL CRITIQUE CETTE CONSTITUTION SELON LE DOUBLE MODE ENONCE AU-PARAVANT (334).
 - A - Il critique les dispositions de la constitution qui n'ont pas été bien statuées (334).
 - B - Il montre en quoi ces choses ne sont pas conformes à l'intention du législateur (335).
 - 1. Il montre par quelles dispositions cette constitution se rapproche et de la démocratie et de l'oligarchie (335).
 - 2. Il montre qu'elle se rapproche davantage du gouvernement oligarchique (336).
 - a) Il manifeste cette tendance à l'oligarchie (336).
 - b) Il la désapprouve (337):
 - i) Il critique la raison invoquée pour justifier cette tendance (337).
 - ii) Il critique la situation qui en découle (338):
 - 1^o parce qu'elle est dangereuse (338);
 - 2^o parce qu'elle néglige le remède qui aurait été approprié (338).
 - C - Il critique le remède imaginé contre cette déviation vers l'oligarchie (340).

332. Après avoir étudié les constitutions de Lacédémone et de Crète, le Philosophe aborde ici l'étude de la constitution de Carthage.

Cette étude se divise en trois parties. Dans la première partie, il fait l'éloge de cette constitution en même temps que de celles qui précèdent (207). Dans la deuxième partie, il montre en quoi cette constitution ressemble aux précédentes, quand il dit: "Les points sur lesquels" (208). Dans la troisième partie, il critique certains traits de cette constitution, lorsqu'il dit: "et, autre trait de supériorité" (209).

Il dit donc en premier (207) que les Carthaginois semblaient posséder un excellent régime politique, surpassant par de nombreux traits les autres constitutions, spécialement dans ces dispositions par lesquelles leur constitution se rapprochait davantage de celle de Lacédémone. En effet, ces trois constitutions, à savoir, celles de Crète, Sparte et Carthage, comportaient beaucoup de ressemblances, et différaient considérablement des autres constitutions. De plus, chacune des trois comportait un grand nombre de dispositions sagement ordonnées. En effet, le signe de cette sage disposition de leur constitution, c'est le fait que le peuple continuait à vivre en toute tranquillité selon ses lois, sans qu'il s'y produise une rébellion de quelque importance que ce soit, et sans que leur constitution ne dégénère en tyrannie.

333. Dans sa deuxième partie, il montre la ressemblance de cette constitution avec celle de Lacédémone, quand il dit: "Les points sur lesquels" (208).

Il montre une première ressemblance dans le fait qu'il existait

aussi à Carthage des repas en commun semblables à ceux qu'on appelait phidities à Lacédémone. Il montre ensuite une seconde ressemblance portant sur l'organisation de l'autorité politique. En effet, à Carthage, la magistrature des Cent-Quatre ressemblait à l'institution des Ephores à Lacédémone. Cependant, cette magistrature, au lieu d'être moins parfaite, était mieux ordonnée à Carthage. La raison en est que les Ephores étaient choisis au hasard, c'est-à-dire que n'importe qui pouvait accéder à ce poste, même les gens qui ne le méritaient pas; tandis qu'à Carthage seuls les gens de mérite pouvaient être élus parmi les Cent-Quatre. Autres points de ressemblance, les Carthaginois avaient aussi des rois comme à Lacédémone, et une magistrature ou fonction semblable à celle des Anciens à Lacédémone.

334. Dans sa troisième partie, il critique cette constitution selon le double mode qu'il a énoncé auparavant (leg. 13, no. 297), lorsqu'il dit: "et, autre trait de supériorité" (209).

En premier lieu, il critique les dispositions de la constitution qui n'ont pas été bien statuées (209); en second lieu, il montre en quoi des choses ne sont pas conformes à l'intention du législateur, quand il dit: "Mais parmi ces déviations" (210).

Il dit donc en premier (209) qu'il serait mieux que les rois ne soient pas choisis dans une seule famille mais plutôt parmi tous les gens méritants. Mais que si on devait malgré tout choisir les rois dans une seule famille, que ce ne soit pas n'importe laquelle, mais une famille au sein de laquelle on trouverait surtout des gens de bien. En outre, si une famille se distinguant de la sorte était choisie pour fournir les

rois, il était préférable que ceux-ci soient élus au sein de cette famille au lieu d'être simplement désignés en fonction de leur âge, par exemple, les plus âgés devenant rois. Car, tant que les choses se passent autrement (que par élection), il arrive souvent que des gens médiocres accèdent au poste de roi; or la cité court un grand danger lorsque des hommes médiocres sont constitués en autorité sur des questions d'importance. Les cités en souffrent grand dommage, et des rois semblables ont déjà causé beaucoup de tort à la ville de Carthage.

Il conclut de ce qui précède que, les trois constitutions susdites étant semblables, elles possèdent en commun les points sur lesquels on peut faire porter la critique. Par conséquent, il faut également sous-entendre ici les critiques qui ont déjà été faites au sujet des deux constitutions précédemment étudiées.

335. En second lieu, il critique les dispositions de cette constitution qui ne sont pas conformes à l'intention du législateur, quand il dit: "Mais parmi ces déviations" (210).

Et à ce sujet il fait trois choses. Premièrement, il montre par quelles dispositions la constitution se rapproche du gouvernement du peuple, et par quelles dispositions elle se rapproche de l'oligarchie (210).

Deuxièmement, il montre en quoi elle se rapproche davantage du gouvernement oligarchique, quand il dit: "Mais où le système" (211). Troisièmement, il critique le remède imaginé contre cet état de choses, quand il dit: "La constitution des Carthaginois" (215).

Il dit donc premièrement (210) que tandis que l'intention du législateur de Carthage était d'instituer un gouvernement aristocratique ou une république tempérée, certaines des dispositions qu'il avait prises tendaient vers le gouvernement démocratique, et certaines autres vers l'oligarchie. D'une part, la loi permettait en effet au roi conjointement avec les anciens de soumettre certaines décisions à l'approbation du peuple, ce qu'ils n'avaient pas besoin de faire s'ils parvenaient à se mettre d'accord entre eux. S'ils ne parvenaient pas à se mettre d'accord, c'est le peuple qui décidait de ce qu'il fallait faire. Par ailleurs, quand les rois et les anciens, d'un commun accord, soumettaient certaines questions au peuple, ce dernier pouvait non seulement écouter et approuver ce qui se passait, il pouvait encore décider de ce qu'il était bon ou mauvais de faire; et chaque citoyen pouvait prendre la parole pour exposer sa propre opinion. Cette coutume n'existait pas dans les constitutions que nous avons étudiées précédemment; et ici, le peuple décidait de ce que les gouvernants devaient faire. Voilà donc un trait de gouvernement démocratique.

D'autre part, il existait à Carthage une certaine magistrature formée de cinq membres dont les pouvoirs s'étendaient à un grand nombre de choses importantes; et ces magistrats étaient élus seulement par les gouvernants eux-mêmes. De plus, seuls ces mêmes gouvernants pouvaient élire les Cent-Quatre magistrats dont nous avons parlé ci-dessus. En outre, la durée du mandat de ces cinq gouvernants était plus longue que celle de toute autre magistrature; car, ceux qui terminaient leur mandat se trouvaient être les amis de ceux qui leur succédaient, de sorte que

la durée de leur mandat était ainsi pratiquement renouvelée, ce qui ne pouvait se produire dans le cas des magistratures inférieures. Cette institution était donc de caractère oligarchique. Mais la constitution de Carthage renfermait aussi des dispositions de type aristocratique: par exemple, que les gouvernants soient élus sans avoir à payer de cens; et encore, qu'ils ne soient pas désignés par le sort mais plutôt choisis selon leur mérite; enfin, d'autres dispositions de ce genre. Leur constitution ne s'éloignait donc pas en tous points d'une constitution de type aristocratique. On y trouvait cependant un autre trait oligarchique, c'est que les principaux dirigeants y jugeaient de toutes les causes. Ils ne possédaient pas, comme à Lacédémone, diverses magistratures pour juger les différents types de causes.

336. Deuxièmement, il montre en quoi la constitution se rapprochait davantage du gouvernement oligarchique, quand il dit: "Mais où le système" (211).

Et il le fait en deux temps, abordant sa deuxième partie quand il dit: "On peut penser aussi" (214).

Au sujet de son premier point, il fait deux choses. En premier lieu, il manifeste cette tendance à l'oligarchie (211). En second lieu, il la désapprouve quand il dit: "Mais on doit reconnaître" (212).

Il dit donc en premier (211) que la constitution de Carthage, qu'on avait voulu d'abord aristocratique, tendait davantage à l'oligarchie comme on semble le voir dans plusieurs de leurs coutumes. Les Carthaginois pensaient en effet que les dirigeants devaient être choisis non seulement en fonction de leur mérite, mais également en fonction de

leur richesse. Et ils justifiaient cette façon de penser en disant qu'il était impossible à un pauvre de bien gouverner tout en négligeant les affaires de la cité. Leurs dirigeants ne recevaient en effet aucune rémunération, de sorte que le pauvre accédant à un poste de dirigeant devrait nécessairement, en plus des affaires de la cité, s'occuper de ses propres besoins. Or, puisque le choix des dirigeants en fonction de la richesse est de nature oligarchique, et puisque le choix des dirigeants en fonction de la vertu est de nature aristocratique, il est manifeste que le choix des dirigeants en fonction de ces deux critères constitue un troisième mode de gouvernement, et c'est celui-là qu'avaient adopté les Carthaginois. En effet, leurs plus hauts dirigeants de même que les stratèges étaient élus en tenant compte à la fois des richesses et du mérite.

337. En second lieu, il désapprouve cet ordre de choses, quand il dit: "Mais on doit reconnaître" (212).

Et tout d'abord, il critique la raison invoquée à cet effet (212). Ensuite, il critique la situation ainsi créée, lorsqu'il dit: "Et si l'on doit" (213).

Il dit donc en premier (212) que cette déviation de l'aristocratie doit être imputée au législateur: car, ce doit être une de ses principales tâches, dès le début, de faire en sorte que les gens de mérite puissent s'adonner aux oeuvres vertueuses, sans qu'ils en soient réduits à s'avilir par la pratique des oeuvres serviles non seulement au cours de leur magistrature mais encore quand ils agissent en simples particuliers. Le législateur peut parvenir à ce résultat, par exemple, en

instituant une certaine sorte de rémunération suffisante pour que ces gens vertueux puissent subvenir à leurs besoins.

338. Ensuite, il critique d'un double point de vue la situation ainsi créée par le législateur, quand il dit: "Et si l'on doit" (213).

En premier lieu, il montre que cette situation est dangereuse. Car, s'il est en effet nécessaire, lorsqu'on choisit les dirigeants, de considérer la richesse, afin que ces mêmes dirigeants puissent se dispenser des oeuvres par lesquelles chacun assure sa subsistance, il serait franchement mauvais que les plus hautes fonctions, soit celles de rois et de stratèges, soient vénales, c'est-à-dire qu'elles soient accordées aux plus riches. Et il dit que cette pratique est mauvaise, parce que la conséquence de cette loi est que la cité entière recherche la richesse encore plus que la vertu. En effet, quelle que soit la chose à laquelle les citoyens voient leurs dirigeants attacher du prix, ils y attacheront eux-mêmes en conséquence le même prix. Et dans quelque ville que ce soit, où la vertu n'est pas honorée au-dessus de tout, c'est-à-dire où l'honneur de l'autorité n'est pas accordé à la seule vertu, il est impossible qu'une telle ville soit toujours administrée selon une vertu parfaite. Ainsi, du fait que les charges politiques soient attribuées en fonction des richesses, il est probable, leurs richesses venant à manquer, que les citoyens s'adonneront à une recherche excessive de l'argent, à l'aide duquel ils pourront ensuite parvenir au pouvoir.

En effet, il serait fort inconséquent de dire que celui qui est pauvre et vertueux voudrait s'enrichir grâce à son poste, tandis que le citoyen moins vertueux ne le voudrait pas, après avoir dépensé beaucoup

d'argent pour obtenir ce poste. La chose est au plus haut point improbable. En conséquence, il ne faut pas exiger que les futurs dirigeants soient riches; mais il faut plutôt, que ces citoyens soient riches ou pauvres, constituer en autorité ceux qui sont capables de gouverner avec vertu.

En second lieu, quand il dit: "Et même si le législateur" (213¹), il critique finalement la loi sus-dite, parce qu'elle omet la mesure corrective qui aurait pu être appliquée dans ce cas. Il eut, en effet, été plus honorable pour le législateur de choisir d'avance comme dirigeants certains citoyens pauvres parmi les citoyens vertueux, et de leur assurer en même temps certains loisirs au moins au cours de l'exercice de leurs fonctions.

339. Puis, quand il dit: "On peut penser" (214), il montre de nouveau en quoi la constitution de Carthage tendait vers un régime oligarchique.

Et il dit qu'une autre coutume observée à Carthage était mauvaise, cette coutume permettant à un seul homme de remplir plusieurs charges ou fonctions; car, une oeuvre est le mieux réussie lorsqu'elle est faite par un seul homme. Il est en effet inévitable que celui qui doit remplir plusieurs fonctions rencontre des obstacles dans l'exercice de l'une de ces fonctions ou dans l'exercice de toutes deux. Le législateur doit donc veiller à ne pas imposer plusieurs fonctions à un seul homme, par exemple, qu'on ne prescrive pas à un seul homme d'être à la fois joueur de flûte et cordonnier. Par conséquent, à moins que la cité ne soit trop petite, il semble plus démocratique de faire participer un grand

nombre de citoyens à l'exercice des diverses fonctions politiques, plutôt que de laisser un seul homme remplir plusieurs fonctions; car, cette dernière manière de faire est de nature oligarchique. Cette répartition des tâches est donc plus avantageuse, car, ainsi que nous l'avons déjà dit, une tâche est remplie avec plus de rapidité et d'efficacité lorsqu'elle est faite par une seule personne qui n'a pas à s'efforcer de faire plusieurs choses à la fois. C'est d'ailleurs ce que nous pouvons voir dans les pratiques observées dans l'armée et la marine. Dans chacun de ces organismes, en effet, les distinctions de grade ont comme conséquence de faire participer chacun dans une certaine mesure aux notions de commandement et d'obéissance. C'est que chacun se trouve à la fois sujet et commandant, jusqu'au dernier échelon.

340. Troisièmement, il critique le remède imaginé par les Carthaginois contre cette déviation vers l'oligarchie, lorsqu'il dit: "La constitution" (215).

Et il dit que, leur constitution étant une oligarchie, ils ont trouvé un moyen efficace pour échapper au danger de sédition en envoyant toujours une partie de leurs citoyens diriger les villes qui leur étaient soumises, afin que ces citoyens puissent s'enrichir. La stabilité de leur constitution était ainsi préservée et assurée au moins d'une certaine façon. Mais ce résultat était dû au hasard, du fait que les villes soumises ne se soulevaient pas. Or, l'absence de sédition chez les citoyens doit être due non au hasard mais à la prudence du législateur. En effet, advenant quelque difficulté à Carthage et qu'une grande partie des citoyens se révolte contre l'autorité, la constitution ne prévoit

aucun moyen légal de venir à bout de ces dissensions.

Aristote conclut finalement en disant que ce sont là les choses dignes de mention au sujet des constitutions de Lacédémone, Crète et Carthage.

LIVRE II - DIX-SEPTIÈME LEÇON

297

(Bekker 1273 b 27 - 1274 b 28)

ARISTOTE TRAITE ICI DES LEGISLATEURS ET DES FONDATEURS DE CONSTITUTIONS.

I - IL DISTINGUE LES DIFFÉRENTES SORTES DE LEGISLATEURS (341).

A - Première différence: leur mode de vie (341).

B - Deuxième différence: le genre de lois léguées par chacun (341).

II - IL TRAITE DE CEUX QUI SE SONT OCCUPÉS DE CONSTITUTION. SOLON. (342).

A - Il montre quelles furent les lois édictées par Solon (342).

B - Il rappelle les critiques faites à l'endroit de Solon (343).

C - Il prend la défense de Solon (344).

III - IL TRAITE DES LEGISLATEURS (345).

A - Il indique qui étaient ces législateurs et à qui ils ont imposé leurs lois:

1. Les législateurs de l'Italie (345).
2. Les législateurs de la Grèce (346).

B - Il traite des lois édictées en propre par chacun de ces législateurs (347).

IV - IL CONCLUT SON DEUXIÈME LIVRE (347).

341. Après avoir étudié les différentes constitutions, le Philosophe traite ici des législateurs et des fondateurs de constitutions.

Son étude se divise en trois parties. Dans la première partie, il distingue les différentes sortes de législateurs (216). Dans la seconde partie, il traite de ceux qui ont élaboré des constitutions, quand il dit: "quant à Solon" (217). Dans la troisième partie, il traite d'un certain nombre de législateurs, quand il dit: "Parmi les législateurs" (220).

Il dit donc en premier (216) qu'on peut établir deux différences entre ceux qui se sont occupés de constitutions ou de lois. La première concerne leur mode de vie. Quelques-uns, comme Platon, Phaléas et Hipodamos, ont vécu en simples particuliers, ne prenant aucune part aux activités politiques et n'ayant à diriger aucune cité. Nous avons déjà traité de ce qui était digne de mention à leur sujet. D'autres par contre se sont adonnés activement à la politique, en faisant des lois, soit pour leur propre cité, soit pour des cités étrangères.

La seconde différence concerne le genre de lois léguées par chacun. Certains furent de simples législateurs sans s'occuper de l'organisation de la cité. D'autres se préoccupèrent même des constitutions, c'est-à-dire de l'organisation politique de la cité, et furent également des législateurs. C'est le cas de Lycurgue à Lacédémone, et de Solon à Sparte.

342. Dans sa seconde partie, il traite de ceux qui se sont occupés des constitutions, quand il dit: "Quant à Solon" (217).

Mais comme il a déjà été question de la constitution de Lacédémone instituée par Lycurgue, il ne lui reste plus qu'à traiter de la constitution d'Athènes instituée par Solon.

Et à ce sujet il fait trois choses. Premièrement, il montre quelles furent les lois édictées par Solon (217). Deuxièmement, il rappelle les critiques faites à l'endroit de Solon, lorsqu'il dit: "Aussi lui adresse-t-on" (218). Troisièmement, il prend la défense de Solon, lorsqu'il dit: "Toutefois, il apparaît" (219).

Il dit donc premièrement (217) que Solon était considéré par plusieurs comme un excellent législateur, parce qu'il avait aboli l'oligarchie qui était rendue excessive à Athènes. Il avait ainsi libéré le peuple de la servitude qui lui était imposée par le régime immodéré des riches; il avait fondé la démocratie dans son pays en lui donnant une forme modérée, laissant le peuple participer de quelque façon à l'autorité de la cité. En effet, il y avait dans un quartier d'Athènes appelé Mars ou Aréopage, un endroit important où se réunissait le conseil des citoyens; cette institution était oligarchique puisque les conseillers étaient choisis parmi les riches et les puissants. D'autre part, les dirigeants étaient choisis par mode d'élection, ce qui est une coutume aristocratique. Enfin, les juges ou représentants du pouvoir judiciaire étaient choisis parmi le peuple, ce qui est une mesure démocratique. On voit ainsi que Solon ne voulut pas abolir les institutions qui existaient auparavant, à savoir, le conseil des citoyens, et le mode aristocratique de désigner les dirigeants, c'est-à-dire par élection. Il voulut plutôt établir une nouvelle institution de caractère démocratique, en permettant

à tous les citoyens de devenir membres des tribunaux.

343. Deuxièmement, il rappelle les critiques faites à l'endroit de Solon par certains, lorsqu'il dit: "Aussi lui adresse-t-on" (218).

On lui reprochait donc d'avoir aboli l'ancienne constitution, par l'institution des nouveaux tribunaux, et d'avoir ainsi accaparé tout le pouvoir même si les membres des tribunaux étaient désignés par le sort, c'est-à-dire désignés de la sorte parmi tout le peuple. On prétendait donc qu'il avait aboli l'ancienne constitution en revalorisant la fonction judiciaire dans la cité, de sorte que, les préteurs ou juges étant choisis parmi le peuple, avaient transféré au peuple tout le pouvoir de la cité. En conséquence, le peuple se comportait d'une manière tyrannique envers les nobles, et la démocratie en était arrivée aux excès que connaissait alors Athènes. En effet, les préteurs Ephialte et Périclès avaient tout d'abord aboli le conseil qui se trouvait précédemment à l'Aréopage, et chacun des préteurs par la suite avait augmenté les pouvoirs du peuple, jusqu'à ce que la démocratie en soit au point où elle se trouvait alors à Athènes.

344. Troisièmement, il prend la défense de Solon, quand il dit: "Toutefois, il apparaît" (219).

Et il dit que cette déviation ne devait pas être attribuée à l'intention de Solon, mais simplement aux circonstances. En effet, lorsque le roi des Mèdes envahit la Grèce, les Athéniens jugèrent qu'ils étaient incapables de prendre soin indéfiniment des leurs tout en résistant au siège de la ville. Ils rassemblèrent donc leurs femmes, leurs enfants et leurs possessions et les firent parvenir dans d'autres villes.

afin de dégager la ville et de pouvoir transporter le théâtre de la guerre de la terre à la mer. Ce resserrement du peuple, au temps des Mèdes, fut donc la cause de sa suprématie navale, et le peuple en profita pour augmenter habilement son pouvoir. C'est ainsi qu'au lieu de dirigeants vertueux, on se retrouva avec des dirigeants faibles répondant aux désirs du peuple.

Or, il est évident que ce résultat n'avait pas été voulu par Solon, car il n'avait donné au peuple d'autre pouvoir que celui qui est strictement nécessaire, à savoir, élire les magistrats et pouvoir corriger leurs erreurs. Et il ajoute que ce pouvoir est nécessaire au peuple, car sans ce pouvoir, les dirigeants sont choisis sans l'assentiment du peuple, et sans que ce dernier puisse corriger les erreurs des premiers. Et comme le peuple ne peut supporter la servitude, il devient l'adversaire du pouvoir. Pourtant, Solon avait institué plusieurs sortes de magistratures: une première sorte pour les gens les plus méritants, c'est-à-dire les nobles et les riches; une deuxième sorte pour ceux qui pouvaient produire cinq cent médimnes, c'est-à-dire qui possédaient des biens pour cette valeur et tout autant en arpents de terres; une troisième sorte de magistrature avait été instituée pour les chevaliers; une quatrième classe de citoyens était formée par les mercenaires, qui constituaient la plus petite partie de la population, mais aucune magistrature n'avait été prévue pour eux.

Il paraît donc avec évidence que la majeure partie de l'administration de la cité revenait aux citoyens importants et non au peuple. Par conséquent, ce n'était pas l'intention de Solon d'instaurer la démo-

cratie. La chose s'est tout simplement produite sans qu'elle soit conforme à ses intentions.

345. Dans la troisième partie, il traite des législateurs, quand il dit: "Parmi les législateurs" (220).

En premier lieu, il indique qui étaient ces législateurs et à qui ils ont imposé leurs lois (220). En second lieu, il traite des lois qu'ils ont édictés, quand il dit: "et entre plusieurs" (222).

Son premier point se divise en deux parties. Tout d'abord, il traite des législateurs de l'Italie, qu'on appelle parfois la Grande Grèce (220). Ensuite, il traite des législateurs de la Grèce, quand il dit: "Il y eut aussi" (221).

Et il dit en premier (220) que parmi les législateurs se trouve un certain Zaleucus qui fit des lois pour les habitants de Locres, une certaine ville de Calabrie à l'ouest de la Grèce. Il y eut aussi un autre législateur, Charondas de Catane, qui fit des lois pour ses propres citoyens et pour certaines villes de Chalcidique en Italie et en Sicile.

Il montre ensuite comment ceux-ci devinrent versés dans l'art de la législation. Et il dit que certains prétendent que, dans toutes ces villes, le premier qui devint versé dans le domaine de la législation fut un certain Onomacrite qui, bien que citoyen de Locres, se forma à l'art de la législation en Crète et se fit ensuite devin, s'attribuant une sorte de royauté artificielle sur le peuple. Ces mêmes personnes prétendent qu'il eut comme compagnon un dénommé Thalès qui à son tour eut parmi ses élèves Lycurgue de Lacédémone et Zaleucus de Locres. Ils

disent encore que Charondas de Catane aurait été l'élève de Zaleucus. Mais leur récit ne tient pas bon compte de la chronologie des personnes mentionnées, de sorte qu'il ne va pas sans inconvénient.

346. Ensuite, il traite des législateurs de la Grèce, lorsqu'il dit: "Il y eut aussi" (221).

Et il dit qu'un certain Philolaüs, citoyen de Corinthe, devint législateur de Thèbes. Et la raison pour laquelle Philolaüs passa de Corinthe à Thèbes est la suivante. C'est que Philolaüs, qui était membre de la famille des Bacchiades, c'est-à-dire de la famille dont l'origine remonte à Bacchus, s'était lié d'amitié avec un certain Dioclès, auparavant vainqueur des jeux olympiques. Or, après que Dioclès eut quitté la ville, d'où il avait peut-être été expulsé par quelque difficulté, Philolaüs se souvint de la mère de Dioclès, Alcyone, et de l'amour peut-être incestueux qu'elle portait à son fils, et il s'en fut le rejoindre à Thèbes où ils finirent leurs jours ensemble. C'est ainsi que de nos jours, on peut voir leurs tombeaux, assez rapprochés pour qu'on puisse les voir l'un de l'autre. Mais les tombeaux ont été disposés par rapport à Corinthe de sorte que de l'un on puisse voir la ville, mais de l'autre, non. On raconte qu'ils avaient eux-mêmes voulu que leurs tombeaux soient disposés de la sorte. Dioclès, afin qu'il ne puisse voir Corinthe, comme s'il voulait s'en éloigner à cause des choses qu'il avait dû y souffrir; Philolaüs, afin qu'il puisse voir la ville, n'ayant rien eu à en souffrir. C'est là la raison pour laquelle ils habitèrent Thèbes et en devinrent les législateurs.

347. En second lieu, il traite des lois édictées en propre par

chacun de ces législateurs, quand il dit: "et entre plusieurs mesures" (222).

Et il dit que parmi les lois que Philolaüs édicta à Thèbes, il en est une qui porte spécialement sur la procréation des enfants. Cette loi fixait le nombre des enfants que les citoyens ne devaient pas dépasser; les Thébains l'appelaient la loi des prolétaires. Philolaüs est le seul à avoir légiféré de la sorte, pour que la quantité des biens reste la même, c'est-à-dire, pour éviter que les biens d'un seul homme ne soient divisés entre plusieurs. On ne devait engendrer que le nombre d'enfants nécessaire pour que le nombre des citoyens reste le même.

Charondas de son côté n'a fait aucune loi particulière, si ce n'est d'avoir pensé le premier à une loi permettant les poursuites contre faux témoignages. Mais il était apprécié plus que les autres législateurs, moins par le contenu de ses lois que par son habilité à démontrer les choses nécessaires aux lois. Philolaüs par contre édicta une loi qui lui est propre et qui visait à abolir l'inégalité des biens.

Quant à Platon, il mit dans ses lois quatre suggestions qui lui appartiennent en propre. La première, c'est la communauté des femmes, des biens et des enfants. La seconde, c'est qu'il y ait des repas en commun pour les femmes, de la même façon qu'il y avait dans les autres villes des repas en commun pour les hommes. La troisième, était une loi contre l'ivrognerie; il voulait que seuls les hommes sobres soient appelés à présider les banquets. La quatrième concerne les soldats: il voulait que, par entraînement, on montre aux hommes à devenir ambidextres, afin que les deux mains puissent être d'utilité au combat.

Il dit ensuite que Dracon fit aussi certaines lois en les adaptant à la constitution déjà existante, mais que rien qui lui soit propre dans ces lois n'est digne de mention, si ce n'est que selon lui, les peines devaient être d'autant plus sévères que les dommages causés par une faute étaient plus considérables.

Il y eut encore un nommé Pittacos, qui ne fit pas de nouvelle constitution, mais qui posa une loi particulière voulant que les coupables en état d'ivresse soient punis plus sévèrement que les hommes sobres, parce qu'il arrive plus souvent que les ivrognes se rendent coupables de quelque délit. Il considérait donc davantage l'intérêt commun, que la clémence dont on doit faire preuve envers une personne qui n'est pas maîtresse d'elle-même. Il y eut enfin un autre législateur du nom d'Andromadas, citoyen de Rhegium, qui fit certaines lois concernant les homicides et les successions héréditaires; mais aucune de ces mesures ne lui appartient en propre.

Aristote conclut finalement en disant que ce sont là les choses qu'il fallait considérer au sujet des constitutions les meilleures, comme celles de Lacédémone, Crète et Carthage, et au sujet des constitutions suggérées par certains auteurs. C'est ainsi que se termine le deuxième livre de la Politique.

LIVRE III - PREMIERE LECON

306

(Bekker 1274 b 32 - 1275 b 34)

ARISTOTE ABORDE ICI L'ETUDE DE LA SOCIETE POLITIQUE SELON SA PROPRE OPINION, ET IL MONTRE LA DIVERSITE DES FORMES DE SOCIETE POLITIQUE.

I - IL DETERMINE CE QUI SE RAPPORTE A LA SOCIETE POLITIQUE EN GENERAL (348).

A - Il énonce son intention:

1. Avant de parler des diverses formes de gouvernement, il faut d'abord déterminer ce qu'est la société politique (349).
2. Avant de parler de la société politique, il faut d'abord déterminer ce qu'est le citoyen (350).

B - Il aborde la question à l'étude (351).

1. Il montre ce qu'est le citoyen (351).
 - a) Il détermine ce qu'est le citoyen (351).
 - i) Il énonce certains modes selon lesquels certains sont dits citoyens d'une façon relative mais non absolue (352);
 - ii) Il montre ce qu'est un citoyen absolument parlant (353).
 - b) Il rejette une certaine définition du citoyen (356).

348. Après avoir étudié au second livre les diverses formes de gouvernement élaborées par les autres, le Philosophe commence ici à les étudier selon sa propre opinion.

Son étude comprend deux parties. Dans la première, il manifeste la diversité des formes de société politique (223); dans la seconde, il montre comment la meilleure société doit être instituée, ce qu'il fait à partir du septième livre qui commence par ces mots: "Quand on se dispose" (Livre VII).

Son étude des diverses formes de société politique se subdivise également en deux parties. Dans la première, il divise les sociétés politiques (223); dans la seconde, à partir du quatrième livre, il étudie chacune d'elles en particulier, lorsqu'il dit: "Dans tous les arts" (Livre IV).

Il effectue la division des sociétés politiques en deux temps. D'abord, il étudie ce qui se rapporte à la société politique en général (223); puis, il divise les sociétés politiques, lorsqu'il dit: "Puisque nous avons déterminé" (244) (Leçon V).

L'étude de la société politique en général se subdivise également en deux parties. Dans la première, il montre que, pour parler des diverses formes de gouvernement, il faut d'abord déterminer ce qu'est la société politique (223). Puis, il montre que pour parler de la société politique, il faut déterminer ce qu'est le citoyen, lorsqu'il dit: "Mais, puisque à son tour" (224).

349. Il dit donc en premier (223), que celui qui veut étudier

la société politique et qui veut connaître la nature de chaque forme de gouvernement ainsi que ses caractères distinctifs, à savoir, si cette forme de gouvernement est bonne ou mauvaise, juste ou injuste, doit d'abord commencer par considérer la nature de la société politique.

Et il le montre de deux façons. La première découle du fait qu'il peut y avoir un doute au sujet de la nature de la société politique. Certains se demandent en effet si une transaction publique a été faite par l'Etat, lorsqu'elle a été faite par le tyran ou par les citoyens riches. Or, à ce sujet, certains disent que c'est l'Etat qui a agi tandis que d'autres disent que ce n'est pas l'Etat, mais les citoyens riches, ou encore, le tyran. Il semble donc y avoir un certain doute, à savoir, si ce sont seulement les dirigeants riches qui constituent la cité. Or, puisqu'il y a un doute, il faut que la chose soit éclaircie.

La seconde raison réside en ceci que tous les efforts de ceux qui s'occupent de régimes politiques et de lois ont la cité pour objet, car la cité n'est pas autre chose que l'ordre établi entre ceux qui habitent la cité.

350. Puis, quand il dit: "Mais, puisque à son tour" (224), il montre qu'il faut considérer ce qu'est le citoyen, pour deux raisons dont la première est la suivante. Dans toutes les choses qui sont composées d'une multiplicité de parties, il est nécessaire de considérer d'abord les parties. Or, la cité est un certain tout composé de citoyens qui en sont comme les parties, puisque la cité n'est pas autre chose qu'une certaine multitude de citoyens. Pour connaître ce qu'est

la société civile, il faut donc considérer ce qu'est le citoyen.

La seconde raison est qu'il peut également y avoir un doute au sujet de ce qu'est le citoyen; car, tous ne s'accordent pas sur ce qu'est un citoyen. En effet, une personne ordinaire, réputée citoyen dans une démocratie où c'est le peuple qui gouverne, n'est pas toujours citoyen dans une oligarchie où ce sont les riches qui gouvernent. Car, dans cette dernière forme de gouvernement, il arrive souvent que l'homme du peuple n'ait aucun rôle à jouer. Il est donc évident qu'il y a un doute à ce sujet, à savoir qui est citoyen, et qui doit être appelé citoyen.

351. Puis, lorsqu'il dit: "Laissant de côté" (225), il aborde l'étude de cette question.

Cette étude se divise en deux parties. Dans la première, il montre ce qu'est le citoyen (225); dans la seconde, il montre qu'elle est la vertu qui rend un citoyen bon, lorsqu'il dit: "A la suite des remarques" (233) (Leçon III).

Son premier point se divise en deux parties. Dans la première, il détermine ce qu'est un citoyen (225); dans la seconde, il soulève certaines difficultés à ce sujet quand il dit: "Mais peut-être" (230) (Leçon II).

La première partie se subdivise encore en deux points. Premièrement, il montre ce qu'est le pouvoir qui caractérise le citoyen (225). En second lieu, il exclut une certaine détermination fausse, quand il dit: "Mais, selon l'usage courant" (229).

En ce qui concerne son premier point, il fait deux choses. Il énonce d'abord certains modes selon lesquels certaines personnes sont considérées comme des citoyens de façon relative, et non pas absolument (225). Il montre ensuite ce qu'est le citoyen absolument parlant, quand il dit: "Nous cherchons, en effet" (226).

352. Il dit donc en premier (225) que nous devons pour le moment éliminer ceux qui sont appelés citoyens de façon relative, c'est-à-dire métaphoriquement ou par comparaison, car ce ne sont pas de véritables citoyens.

Le premier de ces modes est le lieu de résidence. Or, les personnes ne sont pas considérées comme des citoyens par le simple fait qu'elles résident dans une cité, car les étrangers et les esclaves habitent dans une cité, mais ne sont pas des citoyens absolument parlant.

Le second de ces modes est que certains individus peuvent être dits citoyens en ce sens qu'ils tombent sous la juridiction d'une cité. Ils participent ainsi à la justice en ce sens qu'un jugement est parfois rendu en leur faveur, et que parfois ils sont eux-mêmes jugés, c'est-à-dire condamnés. Mais cette situation est également vraie des gens qui sont liés par contrat et qui ne sont pas citoyens d'une même cité. Cependant, il arrive que dans certaines cités les étrangers ne participent pas parfaitement comme les citoyens à cette sorte de justice, car il leur est nécessaire, s'ils veulent plaider devant les tribunaux, d'avoir recours aux services d'un répondant ou d'un citoyen qui se porte garant, pour qu'ils obtiennent leur droit. Il est donc mani-

feste que les étrangers ne participent pas pleinement à l'administration de la justice; de sorte qu'ils ne sont pas des citoyens de façon absolue, mais peuvent être appelés citoyens de façon relative.

Le troisième mode est celui par lequel nous appelons les enfants des citoyens bien qu'ils ne soient pas encore inscrits dans les rangs des citoyens. D'une manière analogue, nous appelons citoyens les vieillards qui ont été rayés du nombre des citoyens parce qu'ils ne peuvent plus remplir les fonctions du citoyen. Nous n'appelons pas les membres de ces deux groupes des citoyens de façon absolue, mais avec un certain qualificatif: les enfants, d'un côté, parce qu'ils sont imparfaits; et les vieillards, d'un autre côté, parce qu'ils ont passé l'âge limite requis par la condition de citoyen. Peu importe, d'ailleurs, la restriction que puisse comporter leur titre de citoyen, ce que nous voulons dire est assez manifeste: nous recherchons ce qu'est le citoyen absolument parlant, sans qu'aucun qualificatif ne soit nécessaire pour expliquer ou exprimer le sens du mot citoyen.

Il y a enfin un quatrième mode qui soulève la même difficulté, et appelle la même solution: c'est celui qui s'applique aux réfugiés et aux personnes de mauvaise réputation, qui sont également des citoyens de façon relative et non pas absolument.

353. Puis, lorsqu'il dit: "Nous cherchons, en effet" (226), il montre ce qu'est le citoyen absolument parlant.

Et à ce sujet, il fait trois choses. D'abord, il donne une certaine définition du citoyen (226). Ensuite, il montre que cette définition n'est pas commune à toutes les formes de gouvernement, lors-

qu'il dit: "Mais on ne doit pas perdre de vue" (227). Enfin, il montre comment cette définition peut être corrigée et rendue commune, lorsqu'il dit: "Mais notre définition du citoyen" (228).

Il dit donc en premier (226) que rien ne peut déterminer la qualité du citoyen d'une manière plus absolue que sa participation à l'administration de la justice dans la cité, c'est-à-dire, d'avoir le pouvoir de juger de certaines choses, ou encore, d'avoir certains pouvoirs dans les affaires de la cité.

Il faut cependant savoir que les fonctions d'autorité sont de deux sortes. En effet, certaines fonctions ne peuvent être exercées que pendant un temps limité. C'est ainsi que dans certaines cités, il n'est pas permis que le même homme remplisse la même fonction deux fois; ou si cela est permis, il doit d'abord exercer son mandat pendant une période de temps déterminé, par exemple un an, puis il ne peut pas remplir la même fonction avant un délai de trois ou quatre ans. Il est d'autres fonctions, au contraire, dont la durée est illimitée, et que le même homme peut exercer pendant n'importe quelle durée de temps: par exemple, la fonction de préteur dont le rôle consiste à juger certaines causes, et la fonction d'orateur, dont le rôle est de pouvoir énoncer ses opinions devant l'assemblée du peuple. Or, il peut arriver que ceux qui exercent les fonctions de préteur ou d'orateur ne soient pas considérés comme des dirigeants, et qu'on dise qu'ils n'ont pas une magistrature définie du fait qu'ils puissent juger ou faire des discours. Mais cela ne change rien à notre avancé, puisque la difficulté ne porte ici que sur les mots: nous n'avons pas, en effet, de

nom commun pour désigner le préteur et l'orateur. C'est pourquoi nous dirons seulement qu'il s'agit d'une "magistrature indéterminée". Or, nous concluons que ce sont ceux qui participent à ce genre d'autorité qui sont des citoyens. Il semble que ce soit là une meilleure définition du citoyen pris absolument parlant.

354. Puis, lorsqu'il dit: "Mais on ne doit pas perdre de vue" (227), il montre que cette définition du citoyen n'est pas commune à toutes les sociétés politiques. Et il dit qu'il faut rendre manifeste le fait que dans toutes les choses dont les sujets individuels diffèrent selon l'espèce, et parmi lesquels l'un d'eux vient en premier, un autre en deuxième, et ainsi de suite, ou bien rien n'est commun à ces choses en tant que telles, en un sens absolu, comme dans le cas des noms équivoques, ou bien il y a quelque chose de commun, mais à peine et d'une manière confuse, c'est-à-dire, d'un point de vue très restreint. Or, les formes de gouvernement, comme on le verra plus loin, diffèrent entre elles selon l'espèce. Certaines d'entre elles viennent en premier, et les autres leur sont postérieures; car celles qui sont ordonnées selon la raison droite ont priorité sur les autres, et celles qui sont défectueuses et mal ordonnées viennent naturellement après les formes de gouvernement bien agencées; tout comme dans n'importe quel genre, ce qui est parfait possède une priorité naturelle sur ce qui est corrompu. Il deviendra clair un peu plus loin comment certaines formes de gouvernement sont des corruptions des bonnes formes de gouvernement.

Par conséquent, il est nécessaire que la définition du citoyen

varie selon les diverses formes de gouvernement. Il s'ensuit que la définition du citoyen que nous avons donnée plus haut s'applique surtout en démocratie, où chacun a le pouvoir de juger de certaines choses et d'émettre son opinion devant l'assemblée du peuple. Dans les autres formes de gouvernement, il arrive parfois que n'importe quel citoyen jouisse de ce pouvoir, mais ce n'est pas nécessairement le cas. Car dans certaines formes de gouvernement, le peuple ne possède aucun pouvoir, et l'assemblée du peuple ne compte pour rien; ce sont seulement les gens spécialement convoqués, et eux-seuls, par groupes, qui portent des jugements sur certaines choses. Ainsi, à Lacédémone, les éphores jugent les causes qui surviennent entre citoyens, et d'autres jugent d'autres causes, de sorte que différents groupes jugent différentes causes. Les anciens se prononcent sur les causes de meurtre, tandis que d'autres magistrats se prononcent sur les autres causes. Il en est de même à Carthage, où ce sont certains magistrats qui jugent toutes les sortes de causes, et où le simple citoyen ne participe aucunement à l'administration de la justice. Il s'ensuit que la définition du citoyen formulée ci-dessus ne s'applique pas à ces formes de gouvernement.

355. Puis, lorsqu'il dit: "Mais notre définition du citoyen" (228), il apporte une modification à sa définition du citoyen. Et il dit que la définition sus-dite peut quand même être modifiée de façon à être rendue commune. Car, dans les formes de gouvernement autres que la démocratie, le membre d'assemblée et le préteur ne sont pas investis d'une magistrature déterminée; leurs fonctions sont plutôt exercées par ceux qui détiennent un mandat déterminé, et c'est à une partie d'entre

eux, ou même, à leur ensemble, que revient le pouvoir de juger et de délibérer, soit par rapport à certaines questions, soit par rapport à toutes les questions.

Nous pouvons donc montrer clairement, à partir de là, quelle est la nature du citoyen: ce n'est pas celui qui prend part effectivement à l'administration de la justice et à l'assemblée, mais celui à qui l'on peut confier ces deux fonctions. Ceux qui ne peuvent assumer de telles fonctions ne semblent participer en aucune façon à l'autorité publique, et par conséquent, ne semblent pas être des citoyens.

Et il en conclut finalement que la société civile n'est pas autre chose qu'une multitude de personnes comme celles qui sont appelées des citoyens au sens où on vient de le dire, multitude capable de se suffire à elle-même absolument parlant, comme on l'a déjà dit au premier livre.

356. Puis, lorsqu'il dit: "Mais, selon l'usage courant" (229), il rejette une certaine définition du citoyen qui est parfois utilisée par certaines personnes. Et il dit que, en accord avec leurs coutumes, certains définissent parfois le citoyen comme celui qui est né d'un père et d'une mère qui étaient eux-mêmes tous deux citoyens, mais non celui dont seul le père, ou seule la mère était citoyen. D'autres exigent même, en outre, pour que quelqu'un soit citoyen, qu'il puisse montrer que ses ancêtres de la deuxième ou de la troisième génération, et même davantage, étaient déjà des citoyens. Or, si l'on définit ainsi le citoyen politiquement, c'est-à-dire d'une manière conforme aux coutumes de certaines cités et brièvement, et avant d'avoir effectué les

recherches nécessaires, il se posera le problème de savoir comment les ancêtres de la troisième ou de la quatrième génération sont devenus des citoyens. Car, d'après cette manière de voir, l'ancêtre lui-même ne pourrait être désigné comme citoyen qu'à condition qu'on puisse encore remonter à une troisième ou une quatrième génération préalable de citoyens: et il faudrait remonter à l'infini. Or, cela ne convient pas puisque une société politique ne remonte pas à l'infini. Il est donc évident que l'on doit aboutir à des citoyens qui n'ont pas été engendrés par des citoyens.

Aristote rappelle alors certaines paroles dites par Georgias, un Sicilien de Léontium, au sujet de la définition dont nous venons de parler, paroles dites soit pour exprimer un doute réel, soit par ironie. Ce dernier disait en effet que, de même que le mortier est ce qui est fait par des artisans qui sont des fabricants de mortier, de même sont les citoyens de Larissa ceux qui ont été faits ou engendrés par d'autres citoyens de Larissa, eux-mêmes fabricants de citoyens Larissiens.

Mais cette affirmation est simpliste et sans fondement, car, si certaines personnes participent au gouvernement politique selon la définition que nous avons donnée, il faut dire que ces personnes sont des citoyens même si elles n'ont pas été engendrées par des citoyens. Autrement, la citoyenneté de naissance exigée par ceux qui proposent cette opinion ne pourrait s'appliquer aux premiers hommes qui ont bâti et habité une cité; car il est évident que ceux-ci n'étaient pas nés de citoyens de la même cité. Il s'en serait donc suivi que ni eux ni aucun de leurs descendants n'auraient été des citoyens; ce qui est absurde.

LIVRE III - DEUXIÈME LEÇON

317

(Bekker 1275 b 34 - 1276 b 15)

IL SOULEVE PLUSIEURS DIFFICULTÉS RELATIVES À SA DÉFINITION DU CITOYEN, ET IL LES RÉSOUT.

- I - IL TRAITE DE CEUX QUI DEVIENNENT CITOYENS PAR SUITE D'UN CHANGEMENT DE CONSTITUTION (357).
- II - IL SE DEMANDE SI CELUI QUI A ÉTÉ FAIT CITOYEN D'UNE MANIÈRE INJUSTE EST UN CITOYEN (358).
- III - IL SE DEMANDE QUAND QUELQU'UN EST CITOYEN D'UNE MANIÈRE JUSTE (359).
- IV - IL SE DEMANDE QUAND ON DOIT DIRE QU'UNE SOCIÉTÉ CIVILE EST LA MÊME OU QU'ELLE EST DIFFÉRENTE (360).
 - A - Il pose la difficulté, en général (360).
 - B - Il divise la difficulté en deux parties:
 - 1. Par rapport au territoire (360);
 - 2. Par rapport aux hommes (361).
 - a) Il exclut l'unité d'ordre territorial (361).
 - b) Il examine un autre principe d'unité: la race (363).
 - c) Il résout la difficulté et montre que l'unité d'une société civile provient de sa constitution ou forme de gouvernement (364).

357. Après avoir déterminé ce qu'est le citoyen d'une façon absolue, le Philosophe soulève ici quelques difficultés à ce sujet, puis il les résout. Il énumère donc quatre difficultés qui s'enchaînent les unes aux autres.

La première (230) porte sur ceux qui ont été admis au rang de citoyens par suite d'un changement de constitution. C'est ce que fit un certain sage du nom de Clisthène après que les tyrans eurent été chassés d'Athènes. Il ajouta, en effet, aux associations de la cité, un grand nombre d'étrangers et même un certain nombre d'esclaves étrangers, afin que par un accroissement de la population, les riches ne soient plus en mesure d'opprimer le peuple.

Et afin de résoudre cette difficulté, il dit que, au sujet de ces citoyens, la question n'est pas de savoir s'ils sont ou non citoyens, car puisqu'ils ont été faits citoyens, ils le sont; la question est plutôt de savoir s'ils sont devenus citoyens d'une manière juste ou injuste. Ce que le Philosophe semble vouloir montrer par cette explication, c'est que ceux qui ont été nommés citoyens par celui qui a transformé le régime sont vraiment citoyens.

358. Il soulève une seconde difficulté lorsqu'il dit: "Et pourtant" (230¹). On pourrait en effet douter du fait que celui qui a été fait citoyen injustement soit un citoyen, si, à cet égard, injuste est synonyme de faux. Il est en effet évident qu'un faux citoyen n'est pas citoyen.

Et pour résoudre cette difficulté, il dit que, puisque nous reconnaissons comme dirigeants même ceux qui gouvernent d'une manière

injuste, pour la même raison ceux qui sont devenus citoyens d'une manière injuste doivent être appelés des citoyens, parce que ce qui fait le citoyen c'est la participation à une certaine autorité politique, comme on l'a dit ci-dessus.

359. Puis, lorsqu'il dit: "La question de savoir" (230²), il soulève une troisième difficulté. Et il dit que la question de savoir si quelqu'un est citoyen d'une manière juste ou injuste se rattache à une difficulté précédente posée au début du troisième livre. Lorsque une société politique se transforme profondément, il est dans l'ordre habituel de se demander à quel moment les actes posés le sont par l'Etat, ou non. C'est ainsi qu'une société civile se transforme parfois, soit d'une tyrannie ou d'une oligarchie, en une démocratie, et que le peuple, prenant le pouvoir, ne veut pas remplir les engagements contractés précédemment par le tyran ou l'oligarchie, sous prétexte que si certaines choses ont été données au tyran ou aux riches, ce n'est pas la cité qui les a reçues. Il en est de même dans plusieurs cas semblables, car, dans certaines sociétés civiles, ceux qui exercent l'autorité obtiennent des choses des autres, non dans l'intérêt général, mais dans leur propre intérêt.

Il résout ensuite cette difficulté en disant que si la société civile demeure la même malgré les changements apportés, de même que ce qui est maintenant fait par le peuple est fait par la cité, de même ce qui a été fait par le tyran ou par les riches était fait par la cité. Car le pouvoir appartenait antérieurement au tyran ou à l'oligarchie, tout comme il appartient maintenant au peuple.

360. Il soulève une quatrième difficulté lorsqu'il dit: "Cette question est d'ailleurs" (230³).

Il pose d'abord cette difficulté en général: et il dit que la manière véritable de résoudre la difficulté précédente consiste à se demander quand une société doit être dite la même ou non.

Puis quand il dit: "Assurément, la façon d'examiner" (230⁴), il divise cette difficulté en deux parties: il dit que cette question paraît à première vue porter sur deux choses, à savoir, sur le territoire de la cité, et sur les hommes qui l'habitent.

Il arrive en effet parfois que les hommes soient séparés de leur territoire de différentes façons: par exemple, quand les citoyens sont chassés de la cité et que les uns sont conduits en un certain endroit, et les autres en un autre endroit. On pourrait en effet se demander, lorsque de nouveaux habitants les remplacent, si la société civile demeure la même ou non. Mais cette difficulté est moins sérieuse, c'est-à-dire, plus facile à résoudre. La société civile se comprend en effet de plusieurs façons: une première façon se rapporte au lieu, et en ce sens, la société civile est la même; une autre façon se rapporte à la population, et en ce sens, la société civile est différente.

361. Mais il reste encore une difficulté, qu'il aborde quand il dit: "Dans l'hypothèse d'une collectivité" (230⁵).

Si, en effet, ce sont toujours les mêmes hommes qui habitent en un même lieu, on peut se demander quand ils constituent, ou non, une cité.

Et il exclut tout d'abord une certaine notion d'unité, lorsqu'il dit: "L'unité d'une ville" (230⁶). Et il dit qu'on ne peut pas dire que les hommes qui habitent une cité conservent la même cité parce qu'ils vivent à l'intérieur des mêmes murs. Il pourrait en effet arriver que toute une région, comme le Péloponèse, soit entourée d'une muraille et ne constitue cependant pas une même cité. Il en était ainsi de Babylone et de toute autre grande cité renfermant plutôt une nation qu'une cité. On raconte en effet de Babylone que lorsqu'une partie de la ville tomba aux mains de ses ennemis, une autre partie de la ville n'apprit la nouvelle que trois jours plus tard, à cause de l'étendue de son enceinte.

362. Et il ajoute, entre parenthèses, qu'il faudra considérer ailleurs, c'est-à-dire au septième livre, la question à savoir s'il est avantageux qu'une cité ait une telle étendue. Il appartient, en effet, à l'homme d'Etat de savoir quelle doit être l'étendue de la cité, et si elle doit comprendre une ou plusieurs nations. Car le territoire de la cité doit être assez étendu pour que sa productivité soit suffisante, et pour qu'il soit possible de repousser les ennemis¹. On doit en outre admettre qu'il vaut mieux que la cité ne soit formée que d'une seule nation, car le même genre de vie et les mêmes coutumes au sein d'une nation sont ce qui engendre les sentiments d'amitié entre les citoyens, à cause de leur ressemblance. C'est pourquoi les cités formées de plusieurs nations ont été détruites par des dissensions causées par

1. Le mot insanos, incompréhensible dans ce contexte, a été supprimé.

la diversité des moeurs, car une partie de la cité s'est associée aux ennemis extérieurs de la cité à cause de sa haine pour l'autre partie.

363. Puis, quand il dit: "Mais, quand la même population" (231), il s'enquiert d'une autre sorte d'unité, à savoir, si l'on doit dire que les hommes qui demeurent dans un même lieu constituent une même cité par le fait qu'ils appartiennent à la même race d'habitants. Car même si ce ne sont pas toujours les mêmes individus qui la composent, les générations se succèdent l'une l'autre. Et, tout comme on dit que les sources et les rivières sont les mêmes par la continuité de leur flot, bien que des eaux s'en échappent et d'autres y arrivent, ainsi, nous disons qu'une cité est la même bien que certains de ses habitants meurent et que d'autres naissent, tant que ces hommes appartiennent à la même race.

364. Puis, quand il dit: "Ou bien dirons-nous que" (232), et quand il résout cette difficulté, il montre quelle est la véritable unité de la société civile. Et il dit qu'à cause de la succession sus-dite des hommes d'une même race, nous pouvons dire en un certain sens qu'il s'agit de la même multitude d'hommes. Cependant, nous ne pouvons pas dire qu'il s'agit de la même société civile si la forme de gouvernement a été changée.

En effet, puisque l'association des citoyens qu'on appelle politique appartient à la nature même de la société civile, il est évident que si la forme de gouvernement vient à changer, ce ne sera plus la même société civile. C'est ainsi que les personnes qui chantent en chœur ne forment pas le même chœur, lorsqu'elles forment un chœur comique,

c'est-à-dire, lorsqu'elles chantent des chansons comiques portant sur les actions de personnages de basse classe, et lorsqu'elles forment un chœur tragique, c'est-à-dire, lorsqu'elles chantent des chants tragiques qui portent sur les exploits des princes. Nous constatons, de plus, que dans toutes les choses qui résultent d'une certaine composition ou communication, quand la composition est d'une espèce différente, il n'y a plus d'identité. Ainsi, une harmonie n'est pas la même si elle appartient tantôt au mode dorien et est donnée à la septième ou à la huitième tonalité, et si elle appartient tantôt au mode phrygien et est donnée à la troisième ou à la quatrième tonalité.

Par conséquent, puisque toutes les choses de ce genre se comportent selon un même mode, il est manifeste qu'une société civile doit être dite la même eu égard à sa forme de gouvernement; de sorte que si la forme de gouvernement vient à changer, bien que la cité demeure dans le même lieu et soit composée des mêmes hommes, ce n'est pas la même cité, bien qu'elle soit matériellement la même. La société civile ainsi modifiée peut prendre le même nom ou en prendre un autre, qu'elle soit composée ou non des mêmes hommes; mais, si elle prend le même nom, ce sera d'une manière équivoque. D'autre part, puisque la société n'est pas la même après avoir changé de forme de gouvernement, la question de savoir s'il est juste ou non de remplir les engagements contractés par le régime antérieur constitue un problème différent qui sera traité plus loin.

(Bekker 1276 b 16 - 1277 b 32)

IL TRAITE ICI DE LA VERTU QUI CARACTERISE LE CITOYEN.

I - IL MONTRE QUE LA VERTU DU CITOYEN N'EST PAS ABSOLUMENT LA MEME QUE CELLE DE L'HOMME DE BIEN.

A - Il montre ce qui précède en ce qui a trait au citoyen actif (365).

B - Il montre que la vertu d'un certain citoyen, à savoir, le dirigeant, est la même que celle de l'homme de bien (369).

II - IL SOULEVE UNE DIFFICULTE AU SUJET DE CE QU'IL VIENT DE DIRE (371).

A - Il soulève son objection (371).

B - Il résout cette difficulté:

1. Il montre comment l'éducation du dirigeant et du citoyen-sujet est la même, et comment elle n'est pas la même (372).
2. Il montre comment la vertu et de l'un et de l'autre est à la fois la même et différente (375).
3. Il conclut en se résumant (377).

365. Après avoir montré ce qu'est le citoyen et résolu quelques difficultés, le Philosophe s'enquiert ici de la vertu qui caractérise le citoyen.

Son exposé se divise en deux parties. Dans la première, il montre que la vertu du citoyen n'est pas absolument la même que la vertu de l'homme de bien (233). Dans la seconde partie, il soulève quelques difficultés à ce sujet, lorsqu'il dit: "Mais, d'un autre côté" (236).

Son premier point comprend également deux parties. Premièrement, il montre que la vertu du citoyen actif n'est pas absolument la même que celle de l'homme de bien (233). Deuxièmement, il montre que la vertu d'un certain citoyen est la même que celle de l'homme de bien, lorsqu'il dit: "Mais enfin" (234).

Au sujet de son premier point, il fait deux choses. D'abord, il énonce son intention (233): car, à la suite des choses dont nous venons de parler, il faut considérer si nous devons affirmer que la vertu du bon citoyen est la même que celle de l'homme de bien, ou non. Ce qui revient à nous demander si c'est pour la même raison que quelqu'un est dit homme de bien et bon citoyen; car, c'est la vertu qui rend bon celui qui la possède. Or, afin que nous puissions nous enquérir convenablement de cette question, il faut d'abord montrer ce qu'est la vertu du citoyen d'une manière figurative et d'après un certain exemple.

366. En second lieu, quand il dit: "Et, bien que les marins" (233¹), il montre, par trois raisons, que la vertu du citoyen n'est pas la même que celle de l'homme de bien.

Pour sa première raison, il pose d'abord une comparaison dans le but d'illustrer ce qu'est la vertu du bon citoyen. Et il dit que de même que le mot "marin" signifie quelque chose de commun à plusieurs personnes, il en est de même pour le mot "citoyen". Et il explique en quoi le mot de marin est commun à plusieurs personnes. En effet, plusieurs personnes dont les pouvoirs diffèrent, c'est-à-dire, qui diffèrent par leurs arts ou par leurs fonctions, prennent le nom de marin: l'un d'entre eux sera un rameur puisqu'il fait avancer le navire à l'aide de rames; un autre sera un pilote dirigeant les mouvements du navire, au gouvernail; un autre sera gardien à la proue, partie avant du navire; et d'autres porteront d'autres noms et rempliront d'autres fonctions. Il est cependant évident que chacun d'entre eux possède quelque chose de la vertu, en fonction de ce qui lui est propre, et quelque chose de la vertu en fonction de ce qui leur est commun.

Il relève en effet de la vertu propre à chacun de comprendre et de remplir avec soin la fonction qui lui est propre; par exemple, de piloter dans le cas du pilote, et semblablement pour les autres. La vertu qui leur est commune d'autre part, est celle qui les concerne tous, car tous leurs efforts tendent à faire que la navigation soit sûre. En effet, c'est ce vers quoi tendent toutes les préoccupations et les désirs de tout marin; et c'est ce à quoi est ordonnée la vertu commune de tous les marins, qui constitue la vertu du marin en tant que tel.

Pareillement, même s'il existe plusieurs citoyens ayant des fonctions différentes et occupant des rangs divers dans l'accomplissement de leurs fonctions propres dans la cité, leur oeuvre commune est le

salut de la communauté; et cette communauté est constituée par la forme de gouvernement.

Il est donc évident que la vertu du citoyen en tant que citoyen se rapporte à la forme de gouvernement; de sorte que, le bon citoyen est celui qui travaille au maintien de la forme de gouvernement.

Or, il y a diverses formes de gouvernement, comme on le dira plus loin, et comme cela apparaît déjà d'après ce qui précède. Les hommes sont donc bien ordonnés aux diverses formes de gouvernement par des vertus différentes. En effet, la démocratie se conserve d'une façon, et l'oligarchie ou la tyrannie d'une autre façon. Il est donc manifeste qu'il n'existe pas de vertu parfaite par rapport à laquelle le citoyen peut être dit bon absolument parlant. Un homme est plutôt dit vertueux en raison d'une seule vertu parfaite, à savoir, la prudence, dont dépendent toutes les vertus morales.

Il arrive donc que quelqu'un soit un bon citoyen, et ne possède cependant pas la vertu qui en ferait un homme de bien; et c'est ce qui se produit dans les sociétés politiques autres que celle qui est la meilleure.

367. Puis, quand il dit: "Cependant il est possible" (233²), il pose la seconde raison. Et il dit qu'on peut, d'une autre manière, en cherchant et en posant des objections, parvenir au même résultat même en ce qui concerne la meilleure société politique, à savoir, que la vertu du bon citoyen n'est pas la même que celle de l'homme de bien. Car il est impossible, quelle que soit l'excellence de la forme de gouvernement, que tous les citoyens soient vertueux; il faut cependant que

chacun s'acquitte bien du rôle civique qui lui revient: c'est ce que permet la vertu du citoyen en tant que tel. C'est pourquoi je dis que tous les citoyens ne peuvent pas être identiques au sens où ils rempliraient tous les mêmes fonctions. Il s'ensuit donc que la vertu de l'homme de bien et celle du bon citoyen ne sont pas identiques.

Il rend cette conséquence manifeste de la façon suivante. Dans la société la meilleure, tout citoyen doit avoir la vertu du bon citoyen; c'est de cette façon que la cité atteindra son plus haut degré de perfection. Mais il est impossible que tous aient la vertu qui caractérise l'homme de bien; car les hommes d'une cité ne sont pas tous vertueux, comme on l'a déjà dit.

368. Il expose la troisième raison lorsqu'il dit: "Autre argument" (233³). Et il dit que toute cité est composée de parties hétérogènes comme un animal. L'animal est en effet composé, de manière immédiate, de parties différentes, à savoir, une âme et un corps. De même, l'âme humaine est formée de parties hétérogènes, à savoir, une puissance rationnelle et une puissance appétitive. A son tour, la société familiale est composée de parties hétérogènes, à savoir, l'homme et la femme, et l'art d'acquisition exige en outre un maître et un esclave. La société civile, enfin, comprend tous ces divers éléments, et encore beaucoup d'autres. Nous avons dit par ailleurs, au premier livre, que la vertu de celui qui commande n'est pas la même que celle de celui qui obéit, soit par rapport à l'âme, soit par rapport aux autres choses. Il reste donc que la vertu de tous les citoyens ne peut pas être une et la même, de la même façon qu'on constate que dans un chœur, la

vertu de celui qui est le chef, c'est-à-dire, de celui qui dirige, n'est pas la même que celle de celui qui se tient à ses côtés et qui est son aide. Il est manifeste d'autre part que la vertu de l'homme de bien est une et la même; il reste donc que la vertu du bon citoyen n'est pas la même que celle de l'homme de bien.

369. Puis, lorsqu'il dit: "Mais enfin" (234), il montre que la vertu d'un certain citoyen est la même que celle de l'homme de bien.

A ce sujet, il fait trois choses. D'abord il énonce sa proposition (234). Puis, il tire la conclusion qui découle des prémisses posées ci-dessus, lorsqu'il dit: "Et on prétend même" (235). Enfin, il soulève un certain doute au sujet de ce qui précède, et le résout, lorsqu'il dit: "Mais d'un autre côté" (236).

Il dit donc en premier (234) qu'on pourrait peut-être affirmer qu'un certain citoyen, pour cela même qu'il soit un bon citoyen, doit posséder la même vertu que l'homme de bien. Nous ne disons pas en effet que quelqu'un est un bon dirigeant à moins qu'il ne soit bon du fait qu'il possède les vertus morales et la prudence. Il a été dit, en effet, au sixième livre de l'Ethique¹, que la politique est une certaine partie de la prudence; il est donc nécessaire que l'homme politique, c'est-à-dire celui qui dirige la cité, soit prudent, et par conséquent homme de bien.

370. Puis, lorsqu'il dit: "Et on prétend même" (235), il conclut, à partir de ce qui précède, que la vertu du bon citoyen n'est pas

1. Ethique, VI, c. 8, 1141 b 23.

la même que celle de l'homme de bien. Et pour le prouver, il rappelle d'abord ce que certains soutiennent: que la formation qui s'adresse au dirigeant pour lui faire acquérir la pratique de la vertu n'est pas la même que l'éducation qui s'adresse au simple citoyen. La chose est rendue manifeste par le fait que les fils de rois doivent s'exercer à monter à cheval et étudier l'art de faire la guerre. C'est pourquoi Euripide dit lui aussi, en parlant au nom du dirigeant: "il ne m'appartient pas de connaître les choses belles et profondes", c'est-à-dire celles dont s'occupent les philosophes, "mais celles qui sont nécessaires à la conduite de la cité". Il disait cela pour signifier qu'il y a une éducation qui convient en propre au dirigeant.

Il en conclut donc que si l'éducation et la vertu du bon dirigeant et de l'homme de bien sont les mêmes, tout citoyen n'est pas un dirigeant, et ceux qui sont soumis à l'autorité civile sont aussi des citoyens. Il s'ensuit donc que la vertu du bon citoyen n'est pas absolument la même que celle de l'homme de bien, à moins que ce ne soit un certain citoyen, à savoir, celui qui peut devenir dirigeant. Il en est ainsi parce que la vertu du dirigeant n'est pas la même que celle du citoyen. C'est ce qui faisait dire à Jason qu'il trouvait la vie lourde quand il n'était pas tyran, comme s'il ne savait pas vivre en simple particulier.

371. Puis, quand il dit: "Mais, d'un autre côté" (236), il soulève une difficulté au sujet de ce qu'il vient de dire.

Et à ce sujet, il fait deux choses. D'abord, il énonce la difficulté (236); puis, il la résout, lorsqu'il dit: "Puis donc" (237).

Il dit donc en premier (236) qu'on loue parfois le citoyen de ce qu'il soit capable de bien commander et de bien obéir. Si donc la vertu de l'homme de bien est la même que celle du bon dirigeant, et si la vertu du bon citoyen est de faire les deux, à savoir, de commander et d'obéir, il s'ensuit que les deux choses, à savoir, être bon citoyen et être homme de bien, ne sont pas dignes de louange de la même façon, et qu'être bon citoyen est de loin préférable.

372. Puis, quand il dit: "Puis donc" (237), il résout la difficulté posée ci-dessus.

Tout d'abord, il montre en quoi l'éducation du dirigeant et du sujet est la même, et en quoi elle n'est pas la même (237). Ensuite, il montre comment il y a une vertu qui est commune aux deux, lorsqu'il dit: "Et tandis que la vertu" (238).

Au sujet de son premier point, il fait trois choses. En premier lieu, il montre ce qu'il a l'intention de prouver (237); et il dit que, comme on vient de le voir, puisque ces deux propositions semblent parfois être vraies, à savoir d'une part, que l'éducation du dirigeant ne doit pas être la même que celle du citoyen, et d'autre part, que le bon citoyen doit être en état de faire les deux, c'est-à-dire commander et obéir, il faut considérer maintenant comment chacune de ces propositions est vraie, à l'aide de ce qui suit.

373. En deuxième lieu, lorsqu'il dit: "Il y a, en effet," (237¹), il pose une forme d'autorité où se vérifie une des deux choses qu'on vient de dire, à savoir, que l'éducation de celui qui commande et

de celui qui obéit ne doit pas être la même. Et il dit qu'il y a une certaine forme d'autorité, qui est dominative, dans laquelle celui qui commande est le maître de ceux qui obéissent. Or, il n'est pas nécessaire que celui qui est maître en ce sens soit capable d'effectuer les tâches qui se rapportent aux choses nécessaires à la vie; il doit plutôt être capable de s'en servir. L'autre rôle, qui consiste à poser tous les actes relatifs au service, ne semble pas être conforme à la nature de l'autorité ou du maître, mais plutôt de nature servile.

Au reste, il y a plusieurs espèces d'esclaves pour répondre aux divers travaux effectués par des serviteurs. Parmi ces travaux, les uns sont effectués par des travailleurs manuels, comme les artisans, les cuisiniers et ceux qui font des travaux du même genre. Ces hommes vivent du travail de leurs mains, comme leur nom l'indique; et parmi eux, on compte les simples ouvriers, c'est-à-dire ceux qui se salissent le corps par leur travail, comme on l'a dit au premier livre. Et c'est parce que ces travaux ne sont pas conformes à la nature de l'autorité, mais plutôt de nature servile, que chez certains peuples, anciennement, les artisans ne participaient en aucune façon au gouvernement de la cité. J'ajoute que telle était la situation avant l'établissement de la démocratie extrême, avant qu'on ne permette aux classes les plus médiocres de prendre part au gouvernement de la cité.

Il est donc évident que ni le bon dirigeant ou homme d'Etat, ni le bon citoyen, n'ont besoin d'apprendre à faire des travaux de ce genre, si ce n'est à l'occasion pour leur propre utilité, mais non pas parce qu'ils doivent servir les autres; autrement, il n'y aurait plus

de distinction entre le maître et l'esclave, si les maîtres se mettaient à exécuter des travaux serviles.

374. En troisième lieu, lorsqu'il dit: "Mais il existe" (237²), il pose une autre forme d'autorité où se vérifie l'autre partie de l'affirmation faite précédemment, à savoir, que l'éducation du dirigeant doit être la même que celle du sujet. Et il dit qu'il existe une forme d'autorité qui s'exerce non pas comme celle du maître sur ses esclaves, mais comme celle d'un dirigeant sur des hommes libres qui lui sont égaux. C'est l'autorité politique, d'après laquelle ce sont parfois les uns, parfois les autres, qui sont appelés à exercer l'autorité dans les cités. Et celui qui exerce cette sorte d'autorité doit apprendre à commander pendant qu'il est encore un sujet, de la même façon que quelqu'un apprend à commander à la cavalerie en servant comme sujet dans la cavalerie, et apprend à devenir général en servant sous les ordres d'un général et en ayant le commandement d'une unité particulière comme une compagnie ou une cohorte, et en dressant des embuscades sous les ordres d'un général. C'est en effet en obéissant et en remplissant des tâches inférieures qu'un homme apprend à exercer une haute autorité. A ce propos, le proverbe dit avec raison qu'on ne commande bien qu'après avoir obéi.

375. Puis, quand il dit: "Et tandis que la vertu" (238), il montre comment la vertu de celui qui commande est commune à celle des autres, et comment elle en diffère. Et il dit que, même dans cette forme d'autorité, la vertu de celui qui commande est différente de celle du sujet. Il faut cependant que celui qui est bon citoyen absolument

parlant sache commander et obéir, à savoir, non pas de la façon domitative qui s'applique aux esclaves, mais de la façon politique qui convient à des hommes libres. Et telle est la vertu du citoyen, qu'il soit bien disposé à faire l'un et l'autre. Les hommes bons absolument parlant peuvent faire les deux, c'est-à-dire, bien commander et bien obéir. C'est ainsi que la vertu du bon citoyen, en tant qu'il est capable de commander, est la même que celle de l'homme de bien; mais en tant que le citoyen est sujet, la vertu de celui qui commande et celle de l'homme de bien ne sont pas identiques à celle du bon citoyen. Par exemple, les vertus de tempérance et de justice sont d'espèce différente chez celui qui commande et chez celui qui obéit. En effet, le sujet qui est libre et bon ne possède pas seulement une vertu, par exemple la justice; la vertu de justice qu'il possède comprend plutôt deux espèces: l'une selon laquelle il peut bien commander, et l'autre selon laquelle il peut bien obéir. Et il en est de même des autres vertus qu'il possède.

376. Et il illustre ce qu'il vient de dire par un exemple. En effet, la tempérance et la force chez l'homme ne sont pas identiques à la tempérance et à la force chez la femme; car un homme qui ne serait pas plus courageux qu'une femme courageuse, serait jugé timide, et une femme, à qui le silence sied, serait jugée bavarde si elle parlait autant qu'un homme bon. Il en est ainsi parce que, même dans la gestion d'une maison, différentes fonctions relèvent de l'homme et de la femme. Il revient en effet à l'homme d'acquérir des biens, et à la femme de les préserver

Or, il en est de même dans la société en ce qui concerne le dirigeant et le sujet. Car la vertu propre de celui qui commande est la prudence, qui régit et gouverne. Quant aux autres vertus morales dont la nature est reliée à la soumission et à l'obéissance, elles sont communes et aux dirigeants et aux sujets. Cependant, ceux qui obéissent participent d'une certaine manière à la vertu de prudence, dans la mesure où ils possèdent une opinion vraie des choses à faire, de façon à pouvoir diriger leurs propres actions en conformité avec les directives de celui qui commande.

Et il pose l'exemple du fabricant de flûtes, qui est, par rapport au flûtiste, qui utilise les flûtes, ce que le sujet est par rapport à celui qui commande. Il fabrique correctement ses flûtes s'il règle son opinion sur les directives du flûtiste. Il en est de même dans la cité, en ce qui concerne le sujet par rapport au dirigeant. Il parle ici de la vertu du citoyen, non pas en tant que c'est un homme bon qui, en tant que tel, a besoin de prudence, mais en tant que c'est un bon sujet; et à cet égard, on ne lui demande pas autre chose que d'avoir une opinion vraie des choses qui lui sont commandées.

377. Enfin, il conclut (ib.) sous forme d'épilogue qu'on voit par ce qui précède si la vertu de l'homme de bien est la même que celle du bon citoyen, ou si elle est différente, et en quoi elle est la même et en quoi elle est différente; car, elle est la même en tant que le bon citoyen est capable de bien commander, et elle est différente en tant qu'il est capable de bien obéir.

LIVRE III - QUATRIÈME LEÇON

336

(Bekker 1277 b 33 - 1278 b 5)

IL AVANCE UN DOUTE AU SUJET DES CHOSES DONT IL VIENT DE PARLER.

- I - IL ÉNONCE SON DOUTE, À SAVOIR, SI SEUL EST CITOYEN CELUI QUI PEUT PARTICIPER À L'AUTORITÉ DE LA CITE (378).
- II - IL RÉSOUT SON DOUTE, CAR MEME DANS LA SOCIÉTÉ LA MIEUX ORDONNÉE, LES ARTISANS NE PEUVENT PAS ÊTRE DES CITOYENS (379).
- III - IL REND SA SOLUTION MANIFESTE:
 - A - Il montre que quelqu'un est citoyen de façon différente selon les diverses formes de gouvernement (381).
 - B - Il montre que, dans toute forme de gouvernement, est surtout citoyen celui qui peut participer à l'autorité (382).
 - C - Il résume sous forme d'épilogue ce qu'il vient de dire (383).

378. Après avoir montré quelle est la vertu du citoyen bon et actif, et si cette vertu est la même que celle de l'homme de bien, le Philosophe avance ici un doute au sujet des choses dont il vient de parler.

Et à ce sujet, il fait trois choses. D'abord, il avance son doute (239). Puis il le résout, quand il dit: "ce qui explique" (240). Enfin, il rend sa solution manifeste, lorsqu'il dit: "On voit" (241).

Il dit alors en premier (239) qu'il reste encore un doute à résoudre au sujet du citoyen: à savoir, si seul est citoyen celui qui peut participer à l'autorité de la cité, ou bien s'il faut également admettre les simples artisans au rang de citoyens, bien qu'ils ne participent pas à l'autorité.

Et il soulève les difficultés relatives à chacune des parties de l'alternative: si on admet au rang des citoyens les mercenaires qui n'ont rien à voir avec la cité, il s'ensuivra que la vertu que nous avons attribuée au bon citoyen, à savoir être capable de bien commander et de bien obéir, n'appartient pas à tous les citoyens, puisque on admet comme citoyen même celui qui n'est pas capable de commander. D'autre part, si l'on affirme qu'aucune personne de cette condition ne peut être citoyen, il faudra encore indiquer à quelle classe de la société appartiennent les mercenaires. On ne peut en effet les classer parmi les étrangers comme s'ils venaient d'ailleurs pour s'installer dans la cité, ni dire qu'ils sont des domiciliés ou des voyageurs qui viennent dans la cité par affaires sans vouloir y demeurer. Ces artisans, en effet, habitent dans la cité et y sont nés; ils n'y sont pas venus de

l'extérieur.

379. Il résout cette difficulté (240) et dit qu'à cause de la dernière raison soulevée, il reste la question de savoir à quelle partie de la société appartiennent les artisans; car le fait qu'ils ne soient pas citoyens ne soulève aucune difficulté. Ils ne sont pas des citoyens, et ne sont pas non plus des étrangers ou des voyageurs comme c'est clairement le cas en ce qui concerne les esclaves et les affranchis qui ont été libérés de l'esclavage. En effet, il est évident que ne font pas partie des citoyens tous les individus qui viennent parfaire la cité, et sans lesquels la cité ne saurait exister. On constate, en effet, que non seulement les esclaves, mais encore les enfants, ne sont pas des citoyens parfaits comme les adultes. Les hommes adultes sont, eux, des citoyens de façon absolue, capables comme ils le sont de remplir les fonctions qui se rapportent à la cité; mais les enfants sont considérés comme des citoyens, par supposition, d'une façon en quelque sorte atténuée: ce sont des citoyens imparfaits. Or, tout comme les esclaves et les enfants sont de vrais citoyens en un sens relatif, mais non d'une manière parfaite, il en est de même pour les artisans. C'est pourquoi, autrefois, les simples artisans et même les voyageurs étaient considérés comme des esclaves dans certaines cités; et beaucoup le sont encore aujourd'hui.

380. Puis, lorsqu'il dit: "Ce qui explique" (240), il rend sa solution manifeste: car même dans la cité la mieux ordonnée, les artisans ne peuvent pas être des citoyens. Et si l'on dit que l'artisan est un citoyen de quelque façon, alors il faudra dire que la vertu

du citoyen, que nous avons déterminée par le pouvoir de bien commander et de bien obéir, n'appartient pas véritablement au citoyen, quel que soit le sens qu'on donne à ce dernier terme. Car, pour que cette vertu leur appartienne, il est nécessaire non seulement qu'ils soient des hommes libres, mais encore qu'ils soient exemptés ou dispensés des travaux nécessaires à la vie. Si, d'une part, ceux qui exécutent ces travaux nécessaires sont au service d'une seule personne, ils effectuent alors le travail qui appartient en propre aux esclaves: les esclaves avaient, en effet, coutume d'exécuter ces sortes de travaux pour leur maître. Si, d'autre part, ils effectuent ces travaux pour le compte de n'importe qui, ils font le travail des artisans et des mercenaires qui offrent leurs services à quiconque pour de l'argent.

381. Puis, lorsqu'il dit: "On voit, en partant de là" (241), il rend manifeste la solution qu'il a proposée.

Et à ce sujet, il fait trois choses. Tout d'abord, il montre que quelqu'un est citoyen de façon différente selon les diverses formes de gouvernement (241). En second lieu, quand il dit: "Puisque" (241¹), il montre que dans n'importe quelle forme de gouvernement, est surtout citoyen celui qui peut participer à l'autorité. En troisième lieu, il résume sous forme d'épilogue ce qui a été dit au sujet de la vertu du citoyen (ib.).

Il dit donc en premier (241) que la vérité de ce qui précède sera rendue manifeste par un bref examen des choses qui suivent; car, si quelqu'un comprend parfaitement ce qui suit, l'évidence de ce qui précède lui apparaîtra clairement. Or, puisqu'il existe plusieurs

formes de gouvernement qui diffèrent selon l'espèce, et puisque le citoyen se définit par rapport à la forme de gouvernement, comme on l'a déjà vu, il est également nécessaire de distinguer plusieurs espèces de citoyens.

De plus, cette distinction entre diverses espèces de citoyens se remarque plus facilement parmi les citoyens qui jouent le rôle de sujets; car, ils sont ordonnés différemment à l'autorité dans les diverses formes de gouvernement. Or, ceux qui sont placés au-dessus des autres forment les dirigeants dans n'importe quelle forme de gouvernement. Par suite, à cause de la diversité des formes de gouvernement et par conséquent des citoyens, dans certaines d'entre elles, par exemple, la démocratie, dans laquelle on ne recherche que la liberté, il est nécessaire que les mercenaires soient des citoyens; ils pourront en effet accéder à l'exercice de l'autorité à l'égal des hommes libres. Sous d'autres formes de gouvernement, par contre, la chose n'est pas possible, comme cela se produit surtout en régime aristocratique, dans lequel les honneurs sont répartis aux hommes qui en sont dignes en raison de leur vertu. Ceux qui mènent une vie de mercenaires ne peuvent apporter à la direction de ce régime la vertu qui est nécessaire, car ils ne sont pas habitués à la pratique de ces choses. De même, dans les régimes oligarchiques les mercenaires ne peuvent être des citoyens, car dans ces sortes de gouvernement, certaines personnes accèdent au pouvoir en raison des richesses et des honneurs qu'elles ont déjà récoltées. Ainsi, il ne peut pas facilement se produire que les mercenaires soient appelés aux honneurs, puisqu'ils peuvent à peine ramasser suffisamment

d'argent pendant toute leur vie pour devenir riches. Cependant, dans ces formes de gouvernement, les artisans peuvent être citoyens et devenir dirigeants, car beaucoup d'entre eux s'enrichissent rapidement. Ils peuvent donc, à cause de leurs richesses, être appelés à exercer l'autorité dans une oligarchie, à condition qu'après être devenus riches, ils se soient abstenus de leurs travaux pendant un certain temps et aient mené une vie honorable. C'est ainsi qu'à Thèbes, une loi permettait à celui qui s'était abstenu des affaires du marché pendant dix ans de participer à la vertu, à savoir la vertu politique.

381 bis. Toutefois, bien que les immigrants, les étrangers et les personnes de condition médiocre ne puissent être citoyens, c'est-à-dire participer à l'autorité politique dans les cités bien ordonnées, de nombreux états populaires, à savoir, des démocraties, ont assoupli l'application de cette loi en ce qui concerne les immigrants et les étrangers. En effet, dans certaines cités, il suffit que la mère soit citoyenne pour être citoyen, même si le père est un immigrant ou un étranger. Plusieurs démocraties ont même une loi qui permet aux enfants illégitimes d'être citoyens; mais cette pratique s'est établie à cause du trop petit nombre de citoyens de bonne lignée, et afin d'atteindre le grand nombre de citoyens requis pour la force même de l'état démocratique. De tels assouplissements sont donc adoptés afin de désigner d'abord comme citoyens ceux qui sont nés d'un père ou d'une mère esclave, du moment que l'un des parents était libre. Puis, à mesure que le nombre de citoyens s'accroît, on commence par exclure tous les enfants d'esclaves, tout en laissant le titre de citoyen à ceux qui sont nés

d'une mère citoyenne, même si le père est un étranger. Mais, à la fin, ils en arrivent à ne considérer comme citoyens que ceux qui sont nés de parents tous deux libres et citoyens. Il est donc, de ce fait, manifeste qu'il existe plusieurs espèces de citoyens selon les diverses formes de constitution.

382. Puis, lorsqu'il dit: "Il est évident" (242), il montre qui est le plus parfaitement citoyen. Et il dit que dans n'importe quelle forme de gouvernement, c'est celui qui participe aux honneurs de la cité qui est le plus parfaitement citoyen. C'est pourquoi Homère¹ décrit poétiquement celui qui se lève après les autres pour parler, comme une personne indigne, c'est-à-dire comme un étranger qui ne serait pas citoyen. D'ailleurs, la notion même de citoyen est obscure; les hommes sont induits en erreur parce qu'ils habitent ensemble, et ils croient par conséquent que tous ceux qui cohabitent dans une cité sont des citoyens. Toutefois, la chose n'est pas convenable, parce que celui qui ne participe pas aux honneurs de la cité est comme un étranger dans la cité.

383. Puis, lorsqu'il dit: "Quant à la question" (243), il résume sous forme d'épilogue les choses qu'il vient de dire: et il dit qu'à propos de la question qui portait sur le fait de savoir si la vertu de l'homme de bien est la même que celle du bon citoyen, il a été montré que sous une certaine forme de gouvernement, à savoir, l'aristocratie, cette vertu est la même, puisque l'autorité est attribuée en

1. Homère, Illiade, IX, 648; XVI, 59.

raison de la vertu que possède l'homme de bien. Dans d'autres formes de gouvernement, par contre, c'est-à-dire dans les formes dégénérées de gouvernement, où l'autorité n'est pas attribuée en fonction de la vertu, le bon citoyen est autre que l'homme de bien. De plus, celui qui est identique à l'homme de bien n'est pas n'importe quel citoyen, mais celui qui est le dirigeant et le maître, ou qui est capable de s'occuper des choses qui se rapportent au soin de la communauté, soit seul, soit avec d'autres. Car on a dit ci-dessus que la vertu de celui qui gouverne est la même que celle de l'homme de bien.

Si donc le mot citoyen désigne celui qui gouverne ou qui peut gouverner, sa vertu est la même que celle de l'homme de bien. Mais, si le mot citoyen désigne celui qui est citoyen imparfaitement et qui ne peut participer à l'autorité, alors la vertu du bon citoyen ne sera pas la même que celle de l'homme de bien, comme il découle avec évidence de ce qui précède.

LIVRE III - CINQUIÈME LEÇON

344

(Bekker 1278 b 6 - 1279 a 21)

IL COMMENCE ENSUITE A DIVISER LA SOCIÉTÉ POLITIQUE EN SES ESPÈCES.

- I - IL ÉNONCE SON INTENTION (384).
- II - IL MONTRE CE QU'EST LA FORME DE GOUVERNEMENT D'UNE SOCIÉTÉ CIVILE (385).
- III - IL DISTINGUE LES DIVERSES FORMES DE GOUVERNEMENT (386).
 - A - Il montre comment les formes de gouvernement justes se distinguent des formes de gouvernement injustes (386):
 - 1. En montrant ce à quoi la société civile est ordonnée (386);
 - 2. En distinguant les différentes espèces d'autorité (388)
 - B - Il tire de ce qui précède la différence entre les gouvernements justes et les gouvernements injustes.

384. Après avoir déterminé ce qu'est le citoyen, à partir de quoi nous pouvons montrer ce qu'est la société civile, le Philosophe commence par la suite à diviser la société politique en ses espèces.

Son travail comprend trois parties. Dans la première, il distingue les espèces de la société civile (244). Dans la seconde, il montre ce qui est juste dans n'importe quelle forme de gouvernement, lorsqu'il dit: "Il nous faut d'abord" (L. III, c. 9). Dans la troisième, il montre quelle est la forme de gouvernement la meilleure, lorsqu'il dit: "Mais un problème se pose" (L. III, c. 10).

Son premier point se divise en trois. Il énonce d'abord son intention (244). En second lieu, il montre ce qu'est une forme de gouvernement, lorsqu'il dit: "Une constitution" (245). Enfin, il distingue des diverses formes de gouvernement lorsqu'il dit: "Nous avons d'abord" (246).

Il dit donc en premier (244) qu'après avoir déterminé les choses précédentes, il reste à voir s'il y a une seule forme de gouvernement, ou s'il y en a plusieurs; et s'il y en a plusieurs, combien il y en a, ce qu'elles sont, et en quoi elles diffèrent.

385. Puis, lorsqu'il dit: "Une constitution" (245), il montre ce qu'est la forme de gouvernement d'une société civile. Et il dit que la forme de gouvernement n'est pas autre chose que l'ordre institué dans la cité par rapport à toutes les formes d'autorité qui s'y trouvent, et principalement par rapport à l'autorité la plus haute qui commande à toutes les autres. Il en est ainsi parce que l'institution de cet ordre incombe entièrement à la personne qui exerce l'autorité dans la

cité; et c'est l'institution de cet ordre qui constitue la forme de gouvernement. La forme de gouvernement se caractérise donc principalement par l'institution d'un ordre relatif à la plus haute autorité, et c'est par rapport à cet ordre que se distinguent les diverses formes de gouvernement. Par exemple, en démocratie, la plus haute autorité, c'est le peuple; dans l'oligarchie, ce sont les riches. C'est de là que provient la différence entre ces deux formes de gouvernement. Et il faut en dire autant des autres formes de gouvernement.

386. Puis, lorsqu'il dit: "Nous avons d'abord" (246), il distingue les différentes formes de gouvernement.

Et il dit d'abord comment les gouvernements justes se distinguent des gouvernements injustes (246). En second lieu, il montre comment les formes de gouvernement justes se distinguent entre elles, lorsqu'il dit: "Ces points une fois déterminés" (252) (Leçon VI).

Sa première division comprend trois parties. Dans la première, il montre ce à quoi la société civile est ordonnée (246). Dans la deuxième, il montre comment les diverses espèces d'autorité se distinguent entre elles (249). Dans la troisième, il conclut par cette division des formes justes et injustes de gouvernement, lorsqu'il dit: "On voit par suite" (251).

La première partie se divise en deux points. Il énonce d'abord son intention (246). Puis, il commence son exposé, lorsqu'il dit: "Dans la première partie" (247).

Il dit donc en premier (246) que puisqu'il faut distinguer les

différentes formes de gouvernement, il faut d'abord poser deux prémisses. La première, c'est le but de la société civile; la seconde, c'est qu'il y a différentes espèces d'autorité se rapportant aux diverses associations nécessaires à la vie. A partir de ces deux choses, nous pourrions voir la différence entre une forme de gouvernement juste et une forme de gouvernement injuste.

387. Puis, lorsqu'il dit: "Dans la première partie" (247), il montre ce qu'est la fin de la société civile ou politique. Et il dit que nous avons montré au premier livre, qui traitait de l'autorité familiale et de l'autorité despotique, que l'homme est un animal naturellement sociable. C'est pourquoi les hommes désirent vivre ensemble et non pas d'une manière solitaire, même si quelqu'un n'avait absolument aucun besoin d'un autre pour les besoins de la vie civile. Il y a cependant une grande utilité commune à vivre ensemble au sein de la communauté civile; et cette utilité se rapporte à deux choses.

Premièrement, elle se rapporte au bien vivre, auquel chacun apporte sa part, comme nous le voyons dans n'importe quelle association: quelqu'un sert la communauté en remplissant une certaine fonction, un autre, une autre fonction différente, et c'est de la sorte que tous vivent bien ensemble. Et c'est ce bien-vivre qui constitue le premier but de la société civile ou politique, par rapport à tous les membres pris collectivement, et par rapport à chacun d'eux pris individuellement.

Deuxièmement, la vie en communauté civile est utile même par rapport simplement à la vie; puisque parmi ceux qui vivent en communauté, l'un vient en aide à l'autre pour préserver sa vie et repousser les

dangers de mort. Et c'est pourquoi les hommes se rassemblent et maintiennent la vie en société politique; car la simple survie, abstraction faite des autres choses qui concourent au bien-vivre, est en elle-même quelque chose de bon et de désirable, exception faite peut-être pour l'homme à qui la vie fait subir des malheurs profonds et cruels. Cela ressort avec évidence du fait que même lorsque les hommes ont à supporter de nombreux maux, ils persévèrent tout de même dans leur désir de vivre, par une certaine douceur naturelle qui entretient ce désir, et comme si ce désir comportait en lui-même une certaine satisfaction et une certaine douceur naturelle (248).

388. Puis, lorsqu'il dit: "Mais assurément" (249), il distingue les différentes espèces d'autorité.

En premier lieu, en ce qui concerne la famille (249); en second lieu, en ce qui concerne la société politique, lorsqu'il dit: "De là vient" (250).

Il dit donc (249) qu'il est facile de distinguer ces sortes d'autorité parce qu'il en a lui-même parlé déjà dans d'autres ouvrages dont le sujet principal ne portait pas là-dessus, et de même au huitième livre de l'Ethique¹, tout comme ci-dessus, au deuxième livre.

Or, il existe dans la famille deux sortes d'autorité. Une première est identique à l'autorité du maître sur l'esclave, et est appelée despotique. Et, bien que selon la nature des choses, la même chose soit utile à l'esclave par nature et à celui qui commande naturellement, à

1. Aristote, Ethique à Nicomaque, VIII, 10, 116 a 31.

savoir, que l'un commande à l'autre, le maître commande cependant à l'esclave dans l'intérêt du maître et non dans celui de l'esclave, à moins peut-être que ce ne soit par accident, en ce sens que lorsque l'esclave meurt, le pouvoir du maître cesse d'exister.

Une autre sorte d'autorité est celle qui s'exerce sur les hommes libres comme les enfants, la femme et toute la famille; on l'appelle le pouvoir domestique. Ce qui est recherché par cette sorte d'autorité est l'utilité des personnes qui sont soumises et même l'utilité commune aux deux. Mais l'utilité recherchée en elle-même et principalement est celle des membres soumis à l'autorité familiale, tout comme on le constate dans les autres arts semblables à la médecine qui recherche principalement ce qui est utile à ceux qui se font soigner, et à la gymnastique qui recherche principalement ce qui est utile à ceux qui font de la gymnastique. Il arrive cependant, d'une manière accessoire, que cette utilité se reporte sur ceux qui possèdent cet art. En effet, celui qui fait faire de la gymnastique aux enfants, fait lui aussi des exercices de gymnastique avec eux; il est même parfois du nombre de ceux qui font de la gymnastique, tout comme le pilote fait partie de l'équipage qui conduit le bateau. Par conséquent, le professeur de gymnastique des enfants et le pilote d'un navire recherchent principalement ce qui est utile à ceux qui leur sont soumis. Mais, puisque l'un est lui-même du nombre de ceux qui font de la gymnastique, et l'autre est lui-même du nombre des passagers, chacun d'eux participe secondairement au bien utile qu'il procure aux autres. D'une manière analogue, le père de famille participe au bien commun qu'il procure à

sa famille.

389. Puis, lorsqu'il dit: "De là vient" (250), il distingue les sortes d'autorité politique, en conformité avec ce qui précède. Et il dit que, puisque l'autorité qui s'exerce sur des personnes libres recherche d'abord l'intérêt de ces mêmes personnes, on croit par conséquent convenable que les citoyens en particulier soient gouvernés selon des règles politiques fondées sur l'égalité et la ressemblance entre les citoyens. C'est pour cette raison qu'il est juste que certains exercent le pouvoir pendant un certain temps, et d'autres pendant une autre période de temps. Il en serait autrement, toutefois, si certains citoyens surpassaient de beaucoup les autres en vertu; il serait alors juste que ceux-là exercent le pouvoir à perpétuité, comme on le verra plus loin.

Mais à ce sujet, ce qui est réputé juste par les hommes varie d'une époque à l'autre. En effet, à l'origine, ceux qui exerçaient l'autorité comme au service des autres, trouvaient juste, et avec raison, qu'ils servent eux-mêmes les autres et surveillent leurs intérêts pendant un certain temps, et que d'autres à leur tour exercent l'autorité dans leur propre intérêt pendant une autre période de temps, comme eux-mêmes avaient auparavant veillé aux intérêts des autres. Mais plus tard, à cause des avantages personnels que peut retirer le dirigeant de la gestion des affaires communes, et des avantages liés au droit même d'exercer le pouvoir, les hommes veulent conserver le pouvoir indéfiniment, comme si le fait de gouverner était semblable au fait de posséder la santé, et le fait de ne pas gouverner semblable à une infirmité. C'est pourquoi les hommes semblent rechercher le pouvoir comme les

malades recherchent la santé.

390. Puis, lorsqu'il dit: "On voit par suite" (251), il tire de ce qui précède la différence entre les gouvernements justes et les gouvernements injustes. Car, puisque c'est un fait que l'autorité sur des hommes libres doit tendre à l'utilité des personnes soumises, il est évident que toutes les formes de gouvernement où l'autorité est exercée en vue de l'intérêt commun sont des formes de gouvernement justes selon la justice absolue; et que toutes les formes de gouvernement où l'autorité est exercée dans le seul intérêt de ceux qui gouvernent sont des formes de gouvernement déviées et en quelque sorte des corruptions des formes de gouvernement justes. En effet, ces formes de gouvernement ne réalisent pas ce qui est juste d'une façon absolue, mais seulement d'une façon relative, comme on le dira plus loin. Dans ces formes de gouvernement, les citoyens sont dominés, et on en fait usage comme des esclaves, c'est-à-dire dans l'intérêt de celui qui commande. Cela va à l'encontre de la justice, car la société civile est une association d'hommes libres; et l'esclave n'est pas un citoyen, comme on l'a déjà dit.

(Bekker 1279 a 22 - 1280 a 6)

IL MONTRE COMMENT LES DIVERSES FORMES DE GOUVERNEMENT SE DISTINGUENT EN ELLES-MEMES.

I - IL ENONCE SON INTENTION (391).

II - IL ABORDE SON EXPOSE (392).

A - Il montre comment il faut distinguer les diverses formes de gouvernement (392).

B - Il distingue les formes justes et injustes de gouvernement, en désignant chacune par son nom (393).

1. Les formes de gouvernement justes (393).
2. Les formes de gouvernement déviées (394).
3. Il soulève une objection contre la classification qu'il vient de proposer (395).

a) Il formule cette objection (396).

b) Il y répond en se fondant sur ses prémisses (398).

391. Après avoir distingué les gouvernements justes des gouvernements injustes, le Philosophe cherche ici à distinguer les diverses formes de ces gouvernements.

Et à ce sujet, il fait deux choses. D'abord il énonce son intention (252). Puis, il aborde son exposé, lorsqu'il dit: "Les termes" (253).

Il dit donc en premier (252) qu'après avoir déterminé ce qui précède, il faut ensuite déterminer le nombre et la nature des formes de gouvernement, dans l'ordre qui suit: d'abord les gouvernements justes, puis les gouvernements injustes.

392. Puis, lorsqu'il dit: "Les termes constitution et gouvernement" (253), il distingue les formes de gouvernement.

Et à ce sujet il fait trois choses. Il montre d'abord comment il faut distinguer les formes de gouvernement (253). Puis, il les distingue, lorsqu'il dit: "Parmi les formes" (254). Enfin, il soulève une objection contre ce qui vient d'être dit, lorsqu'il dit: "Mais nous devons" (256).

Il dit donc en premier (253) que la forme de gouvernement n'est pas autre chose que l'ordre établi par rapport à l'autorité dans la cité. Il est en effet nécessaire que nous distinguions les formes de gouvernement selon les différences qui peuvent exister entre les dirigeants. Or, la société civile peut être gouvernée par un seul, par plusieurs, ou par un grand nombre de personnes. Et chacun de ces trois cas peut se produire de deux façons différentes. D'une première façon, il peut

se faire que l'autorité soit exercée dans l'intérêt commun, et il s'agira alors de formes de gouvernement justes. D'une seconde façon, il peut se faire que l'autorité soit exercée dans l'intérêt personnel de ceux qui gouvernent, que ce soit un seul, plusieurs, ou un grand nombre de personnes; et il s'agira alors de formes de gouvernement corrompues. Car il faut dire que les sujets ou bien ne sont pas des citoyens, ou bien participent en quelque façon à l'intérêt commun de la cité.

393. Puis, lorsqu'il dit: "Parmi les formes de gouvernement" (254), il distingue les formes de gouvernement justes des formes de gouvernement injustes, en désignant chacune par son nom.

Et d'abord les gouvernements justes (254); puis, les formes de gouvernement injustes, lorsqu'il dit: "Les formes" (255).

Il dit donc en premier (254) que si le pouvoir politique n'est exercé que par une seule personne, ce pouvoir s'appellera monarchique s'il s'exerce dans l'intérêt commun. Si le pouvoir est exercé par plus d'une personne, mais seulement par un petit nombre qui gouverne dans l'intérêt commun, ce gouvernement prendra le nom d'aristocratie, soit parce que les hommes qui gouvernent sont les meilleurs ou les plus vertueux, soit parce que cette forme de gouvernement est ordonnée à ce qu'il y a de meilleur pour la cité et pour tous les citoyens. Quand, enfin, c'est la multitude qui exerce l'autorité en vue de l'intérêt commun, cette forme de gouvernement prendra le nom de république, du nom qui s'applique à toute forme de gouvernement.

Et c'est avec raison que cette dernière forme de gouvernement

prend le nom que nous avons indiqué. En effet, il peut facilement arriver dans une cité qu'un ou plusieurs citoyens dépassent les autres de beaucoup en vertu; mais il est extrêmement difficile de trouver un grand nombre de citoyens qui possèdent la perfection de la vertu. Cela peut se produire surtout en ce qui a trait aux valeurs militaires, à savoir, que beaucoup de citoyens y excellent. Et c'est pourquoi ce sont les militaires et ceux qui possèdent des armes qui exercent l'autorité dans cette forme de gouvernement.

394. Puis, lorsqu'il dit: "Les formes dont nous venons de parler" (255), il distingue par leur nom les corruptions de ces formes de gouvernement. Et il dit que les formes déviées des gouvernements mentionnés ci-dessus sont les suivantes: la tyrannie, qui provient de la monarchie; l'oligarchie, qui provient de l'aristocratie; et la démocratie, qui provient de la république. D'où il conclut que la tyrannie est l'exercice du pouvoir d'un seul dans son propre intérêt; l'oligarchie est l'exercice du pouvoir dans l'intérêt des riches; et la démocratie, l'exercice de l'autorité dans l'intérêt des pauvres. Aucune de ces formes de gouvernement ne recherche véritablement l'intérêt commun.

395. Puis, lorsqu'il dit: "Mais nous devons nous étendre" (256), il soulève une objection contre ce qu'il vient de dire.

Et à ce sujet, il fait trois choses. Il énonce d'abord son intention et répète ce qu'il vient de dire (256). Puis, il soulève son objection, lorsqu'il dit: "Or une première difficulté" (257). Enfin, il propose une solution, lorsqu'il dit: "L'argument, par suite" (259).

Il dit donc en premier (256) qu'il nous faut reprendre avec un peu plus de recul ce qui a été dit de chacune des formes de gouvernement mentionnées ci-dessus, car il se présente quelque difficulté à ce sujet. En effet, celui qui effectue une recherche philosophique sur n'importe quelle forme d'art dans le but d'y découvrir, pour ainsi dire, la vérité, ne s'arrête pas seulement à ce qui est utile en vue de l'action; il ne doit rien négliger et rien omettre, mais montrer ce qui est vrai dans chaque cas particulier. Or, nous avons dit que la tyrannie est une certaine monarchie exerçant l'autorité d'une manière dominative sur la société civile, parce que les citoyens y sont utilisés comme des esclaves. L'oligarchie est la forme de gouvernement dans laquelle l'autorité politique est exercée par les riches. La démocratie est la forme de gouvernement dans laquelle l'autorité est exercée non pas par ceux qui possèdent des richesses abondantes, mais plutôt par les pauvres.

396. Puis, lorsqu'il dit: "Or, une première difficulté" (257), il soulève son objection.

Et d'abord, il expose cette objection (257). Puis, il rejette une certaine réponse, lorsqu'il dit: "Mais on peut lier" (258).

Et il dit d'abord (257) qu'une première difficulté se rapporte à la définition de la démocratie et de l'oligarchie. Supposons, en effet, que dans une certaine cité les riches soient plus nombreux que les pauvres, et que les riches détiennent le pouvoir politique: il semblerait que nous ayons alors affaire à un gouvernement de la majorité ou du plus grand nombre. Supposons encore, d'une manière analogue, que dans une certaine cité les pauvres soient moins nombreux mais meilleurs

et plus forts, et qu'ils détiennent le pouvoir politique: il s'ensuivra que nous aurons alors affaire à un gouvernement de la minorité ou du petit nombre. Il ne semble donc pas que nous ayions défini convenablement les formes de gouvernement en disant que le gouvernement du plus grand nombre réside dans le pouvoir des pauvres, et que le gouvernement du petit nombre réside dans le pouvoir des riches.

397. Puis, lorsqu'il dit: "Mais on peut lier" (258), il rejette une certaine réponse. On pourrait en effet proposer que dans la définition du pouvoir oligarchique, le petit nombre soit relié à la richesse, et que dans la définition du pouvoir démocratique, le grand nombre soit relié à la pauvreté; de la sorte, l'oligarchie serait le gouvernement d'un petit nombre de riches, et la démocratie, le gouvernement d'un grand nombre de pauvres. Mais cette solution soulève une autre difficulté: en effet, si nous avons distingué les formes de gouvernement d'une manière suffisante et de façon à ce qu'il n'y en ait pas d'autres que celles que nous avons mentionnées, nous ne saurons plus à quelle forme de gouvernement rattacher les deux formes suivantes: quand le gouvernement est exercé par une multitude de riches, ou par un petit nombre de pauvres.

398. Puis, lorsqu'il dit: "L'argument, par suite" (259), il résout la difficulté en se fondant sur ses prémisses. Et il dit que la nature de la difficulté soulevée ci-dessus semble montrer que le fait que les dirigeants (riches) soient nombreux ne se rattache que d'une manière accidentelle au gouvernement du plus grand nombre, et que le fait que les dirigeants (pauvres) soient peu nombreux ne se rattache

que d'une manière accidentelle au gouvernement du petit nombre; parce que partout, on trouve plus de gens pauvres que de gens riches. C'est pourquoi ces formes de gouvernement ont été désignées à partir de ce qui se produit le plus souvent. Or, puisque ces situations ne se produisent que par accident, elles ne constituent pas une différence essentielle. En conséquence, le gouvernement du plus grand nombre et le gouvernement du petit nombre ne se distinguent pas essentiellement par le nombre plus ou moins grand des dirigeants: ce qui les distingue, c'est la pauvreté et la richesse. La nature de la forme de gouvernement ordonnée à la richesse est en effet différente de celle qui est ordonnée à la liberté, fin du gouvernement du plus grand nombre. Partout, donc, où l'autorité est exercée en vue des richesses, que ce soit par beaucoup ou par quelques-uns seulement, il est nécessaire que ce soit un gouvernement oligarchique; et partout où l'autorité est exercée par les pauvres, il est nécessaire que ce soit une démocratie. Il est accessoire que les pauvres soient plus nombreux et que les riches soient peu nombreux. Les riches sont en effet peu nombreux, mais tous participent à la liberté; et c'est pourquoi ces deux groupes s'opposent l'un à l'autre, car le petit nombre veut dominer en raison de l'excès de ses richesses, et le plus grand nombre veut s'imposer aux autres comme si la liberté les rendait tous égaux.¹

1. Fin de la partie authentique du Commentaire de S. Thomas.

INDEX DES OUVRAGES CITES PAR S. THOMAS

(les numéros entre parenthèses renvoient au Commentaire)

BIBLE

Premier Livre de Samuel (Vulg. I Rois) II, 30 (n. 85 du Comm.)
 Proverbes, XI, 29 (n. 68).
 Proverbes XII, 24 (n. 78).
 Ecclésiaste X, 7 (n. 24).
 Ecclésiaste X, 19 (n. 128).
 Ecclésiastique XXX, 11 (n. 161).
 I Cor. XIV, 11 (n. 22).
 I Cor. XIV, 34-35 (n. 161).

ARISTOTE

De Problematicis, L. IV, prob. 11, 877 b 14-19 (n. 303).
 Ethique I, 1, 1094 b 9 (n. 11).
 Ethique I, 9, 1099 b (221).
 Ethique II, 1, 1103 a 14 (n. 40).
 Ethique II, 1, 1103 a 25 (n. 164).
 Ethique II, 1, 1103 b 1-5 (n. 165).
 Ethique II, 4, 1105 b 23 (n. 36).
 Ethique III, 9, 1115 a 34 (n. 319).
 Ethique V, 8, 1132 b 30-35 (n. 181).
 Ethique VI, 8, 1141 b 23 (n. 369).
 Ethique VIII, 11, 1160 a 31 (n. 388).
 Ethique VIII, 12, 1160 b 25-1161 a 10 (n. 90).
 Ethique IX, 1, 1163 b 35 (n. 192).
 Ethique X, 10, 1181 b 14 (n. 7).
 Ethique X, 10, 1181 b 15 ss. (n. 169).
 Métaphysique, VII, 10, 1035 b 3 (n. 38).
 Métaphysique, IX, 2, 1046 b 1-5 (53).
 Parties des Animaux, II, 16, 659 b 35; 17, 660 a 20 (n. 21).
 Physique, II, 2, 194 a 21 (n. 1).
 Physique, II, 8, 199 a 13 (n. 2).

AUTRES

Homère, Illiade, IX, 648; XVI, 59 (n. 382).
 Végèce, De Re Militari, (n. 299).

BIBLIOGRAPHIE

Nota Bene: Cette liste bibliographique ne comprend que les principaux ouvrages et articles utilisés pour l'Introduction, avec les annotations les plus indispensables.

I- Aristote:

Aubonnet, Jean, Aristote, Politique, Livres I et II, texte établi et traduit par J. Aubonnet. Les Belles Lettres, Coll. G. Budé, Paris, 1960, ccvi - 175p.

Introduction et notes excellentes.

Babin, Eugène, Aristote. La Politique, nouvelle traduction et notes par E. Babin, Livre I. M. Doyon, Québec, 1956, 119p.

Barker, Ernest, The Politics of Aristotle, Edited and translated by Sir E. Barker, Oxford, 1946; (Edition abrégée, 1948); Oxford University Press, New York, 1962, 411p.

La meilleure traduction anglaise. Introduction et notes de grande valeur.

Gauthier, R.A. et Jolif, J.-Y., Aristote, L'Ethique à Nicomaque, Introduction, traduction et commentaire. Tome I, Introduction et traduction. Louvain-Paris, 1958, 94*- 323p.

Jaeger, Werner, Aristotle, Fundamentals of the History of his Development, Oxford University Press, 2e éd., 1934; Oxford Paperback n. 37, 1962, 475p.

Mansion, A., Les éditions des "Catégories" et de la "Politica imperfecta" dans l'Aristoteles Latinus. "Codices, Supplementa altera", dans Revue Philosophique de Louvain, 1962 (60) p. 513-541.

Michaud-Quantin, P., Aristoteles Latinus, XXIX, 1 Politica (I-II. 11): Translatio Imperfecta Guillelmi de Moerbeka (?), p. XVIII-103, Desclée de Brouwer, Belgique, 1961.

Newman, W.L., The Politics of Aristotle, with an Introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory, by W.L. Newman, 4 volumes, Oxford, 1887-1902.

Tricot, J., Aristote, La Politique, Nouvelle traduction avec introduction, notes et index, 2 tomes, Paris, J. Vrin, 1962.

II- S. Thomas d'Aquin:A. Sur sa vie et ses oeuvres:

Chenu, M.-D., Toward Understanding Saint Thomas, Chicago, Henry Regnery Co., 1964. Translated with Authorized Corrections and Bibliographical Additions, by A.-M. Landry, o.p., and D. Hughes, o.p., 386p. (Ed. française: Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin,

Paris-Montréal, Inst. Et. Méd., 1954).

Cet ouvrage, au titre modeste, est un instrument indispensable pour l'étude des oeuvres de S. Thomas d'Aquin.

Eschmann, I.T., A Catalogue of St Thomas's Works, dans E. Gilson, The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, Random House, 1956, New York, p. 381-439.

La chronologie la plus complète des oeuvres de S. Thomas d'Aquin.

Garrigou-Lagrange, R., Article Thomas d'Aquin, dans Dict. de Théol. Cath., Tome XV, Paris, 1946, col. 641-651.

E. Gilson, The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, translated by L.K. Shook, c.s.b., Random House, 1956, New York, 502p.

-----, The Spirit of Thomism, Harper, 1966, New York, 125p.

Jugnet, Louis, La pensée de saint Thomas d'Aquin, Bordas, 1964, Coll. Pour Connaître, 240 p.

Van Steenberghen, F., La philosophie au XIIIe siècle, Louvain, 1966, 594 p.

Walz, Angelus, o.p., Saint Thomas d'Aquin, Adaptation française par Paul Novarina, Louvain-Paris, 1962, 245 p.

La biographie de S. Thomas d'Aquin la plus exacte.

B. Sur le Commentaire de la Politique:

Browne, M.-D., o.p., L'authenticité du commentaire de Saint Thomas sur la Politique d'Aristote, dans Revue Thomiste, 1918, p. 78-83.

Eschmann, I.T., The Quotations of Aristotle's Politics in St Thomas Lectura super Mattheum, dans Mediaeval Studies, XVIII, 1956, p. 232-240.

Eschmann, I.T., St. Thomas Aquinas, On Kingship to the King of Cyprus, revised with Introduction and notes, Toronto, 1949, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, XXXIX-119 p.

Introduction bien documentée; l'appendice offre en outre un choix de textes parallèles.

Hocedez, E., La vie et les oeuvres de Pierre d'Auvergne, dans Gregorianum XIV (1933) p. 3-36.

Lerner and Madhi, Eds., Medieval Political Philosophy, The Free Press of Glencoe, 1963. Collier-Macmillan, Canada.

La section 17 de cet ouvrage s'intitule: Thomas Aquinas, Commentary on the Politics, translated by Ernest L. Fortin and Peter D. O'Neil, p. 297-334. Les passages traduits en anglais sont les suivants: Proemium; Livre I, Leçon 1; Livre III, leçons 1-6.

Martin, Conor, Some Medieval Commentaries on Aristotle's Politics, dans History, XXXVI, (1951), p. 29-44.

-----, The Vulgate Text of Aquinas' Commentary on Aristotle's Politics, dans Dominican Studies 5 (1952), p. 35-64.

Meerseman, G., Introductio in opera B. Alberti Magni, Bruges, 1931.

O'Rahilly, A., Notes on St Thomas: II, The Commentary on the Politics, dans Irish Ecclesiastical Record, XXX, p. 614-622.

Rosenthal, Erwin I. J., Political Thought in Medieval Islam, An Introductory Outline, Cambridge Univ. Press, 1962, 324p.

Spiazzi, R., S. Thomae Aquinatis, In Libros Politicorum Expositio, Marietti, 1951.

Introduction historique et doctrinale importante.

Stroick, Clemens, Les derniers ouvrages de Mgr. Grabmann, * dans Revue de l'Université d'Ottawa, 22 (1952) Section spéciale, p. 36 - 66*.

Un passage résume l'opinion de Mgr. Grabmann sur les traductions de G. de Moerbeke.

C. Textes et pensée politique:

Bigongiari, Dino, The Political Ideas of St. Thomas Aquinas, Representative Selections, Edited with an Introduction by D. Bigongiari. Hafner, 1953, New York, xxxvii-220p.

D'Entrèves, A.P., Aquinas, Selected Political Writings, Edited by A.P. D'Entrèves and translated by J.G. Dawson, Basil Blackwell, Oxford, 1959, xxxvi-199p.

L'ouvrage le plus complet du genre. Bonne introduction.

Gilby, Thomas, The Political Thought of Thomas Aquinas, Univ. of Chicago Press, 1958, 357p.

L'auteur insiste beaucoup sur le contexte historique.

Lachance, Louis, o.p., L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin, individu et état, Réédition 1965, Ed. du Lévrier, Montréal, 398p.

Etude doctrinale fort documentée. L'auteur utilise à bon escient les commentaires de S. Thomas sur l'Ethique et la Politique.

Lagor, Jean-Louis, La philosophie politique de saint Thomas d'Aquin, précédée d'une lettre de Charles Maurras, Ed. Nouvelles, 1948, Paris, 187p.

Ouvrage incomplet et polémique.

Roland-Gosselin, B., La doctrine politique de S. Thomas d'Aquin, Marcel Rivière, 1928, Paris, 168p.

Le résumé le plus succinct et le meilleur de la pensée politique de S. Thomas d'Aquin.

D. Ouvrages divers:

Blais, Martin, Le chef selon saint Thomas d'Aquin, Thèse de doctorat en philosophie, Institut d'Etudes Médiévales, Montréal, Août 1967, 365p.

Callus, Daniel A., Les sources de saint Thomas, dans Aristote et Saint Thomas d'Aquin, (En collaboration), Louvain-Paris, 1957, p. 93-174 (259p.).

De Koninck, Charles, In Defence of Saint Thomas, (A Reply to Father Eschmann's Attack on the Primacy of Common Good), Extrait du Laval Théologique et Philosophique, 1945, Vol. I, no. 2, p. 8-109.

-----, Introduction à l'étude de l'âme, Extrait du Laval Théologique et Philosophique, 1947, Vol. III, no. 1, p. 7-65.

Gauthier, A., Saint Thomas d'Aquin, Summa Contra Gentiles, Livre premier, P. Lethiellieux, 1961, Paris.

Introduction remarquable (p. 7-123).

Lachance, Louis, o.p., Le concept de droit selon Aristote et saint Thomas, Ed. du Levrier, 2e éd., 1948, Montréal, 336p.

Mansion, Suzanne, Les positions maîtresses de la philosophie d'Aristote, dans Aristote et saint Thomas d'Aquin, (En collaboration), Louvain-Paris, 1957, p. 43-91 (259p.).

Roy, Lorenzo, La certitude de la doctrine morale, Québec, 1958, 122p.

Thiry, André, Saint Thomas et la morale d'Aristote, dans Aristote et Saint Thomas d'Aquin, (En collaboration), Louvain-Paris, 1957, p. 229-258 (259p.).

Utz, Arthur, Ethique sociale, avec Bibliographie internationale, Tome I, Les principes de la doctrine sociale, Fribourg (Suisse), 1960, 420p. Tome II, Philosophie du droit, 1967, 368p.

Le tome I renferme deux appendices utiles. Le premier (p. 231-237), cite 29 textes de S. Thomas sur la nature sociale de l'homme; le second (p. 238-284), cite 343 textes de S. Thomas sur le bien commun.