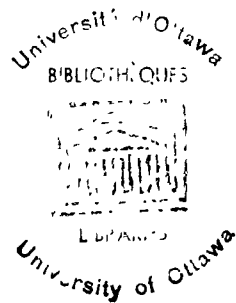


RICHESSES ET PROPRIETE
CHEZ PLATON ET ARISTOTE

par Michel Dubreuil

Thèse présentée à la Faculté
de Philosophie de l'Université
d'Ottawa pour l'obtention de
la Maîtrise ès Arts.



Montréal, -1957



UMI Number: EC55390

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[®]

UMI Microform EC55390
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

RECONNAISSANCE

Nous remercions sincèrement tous ceux qui ont collaboré de quelque façon à la réalisation de ce travail, et principalement, notre directeur, le révérend Père Jacques Lazure, o.m.i., pour sa présence bienveillante et éclairante à nos côtés.

TABLE DES MATIERES

Chapitres	Pages
INTRODUCTION.....	v
PREMIERE PARTIE: Richesses et propriété dans la philosophie de Platon.....	1
I- PLACE DES RICHESSES MATERIELLES DANS LA PHILOSOPHIE MORALE DE PLATON.....	2
1- Vertus et richesses.....	3
2- La vertu du citoyen.....	10
II- LES RICHESSES DANS LA CITE IDEALE.....	16
1- La Cité Idéale.....	16
2- Genèse de la Cité Juste et de la Cité Injuste.....	19
3- Le régime économique en cité juste.....	26
a) La situation des gardiens.....	26
b) La situation des artisans.....	41
III- LES RICHESSES DANS LA CITE IMPARFAITE.....	44
1- Répétition de l'utopie.....	45
2- La propriété tempérée.....	46
3- Le commerce.....	49
4- Dernière concession?.....	53
IV- JUGEMENTS ET CONCLUSION.....	56
1- Griefs.....	57
2- L'enseignement de Platon.....	61
3- Conclusion.....	65
DEUXIEME PARTIE: Richesses et propriété dans la philosophie d'Aristote.....	68
V- PLACE DES RICHESSES MATERIELLES DANS LA PHILOSOPHIE MORALE D'ARISTOTE.....	68
1- La philosophie morale d'Aristote.....	69
2- Richesses et fin ultime de l'activité humaine.....	70
3- L'homme social.....	79
VI- CRITIQUE DE SYSTEMES ECONOMIQUES.....	87
1- Phaléas de Chalcédoine.....	87
2- Platon.....	90
1) La République.....	90
A) L'unité.....	90

TABLE DES MATIERES

iv

B) Le communisme et ses inconvénients	92
C) Avantages dont nous prive le communisme.....	99
2) Les Lois.....	102
3) Conclusions sur cette critique de Platon	104
VII- LA CITE PARFAITE SELON ARISTOTE.....	107
1- Le régime de propriété.....	107
1) Propriété privée.....	107
2) Usage commun.....	109
3) Justification de ce régime.....	115
2- Organisation de la vie politique.....	118
VIII- JUGEMENTS ET CONCLUSION.....	126
1- Solution aux problèmes de son temps.....	126
2- Enseignement de portée générale.....	129
CONCLUSION GENERALE.....	132
BIBLIOGRAPHIE.....	136

INTRODUCTION

Heureux le jeune philosophe! Soit ingénuité, soit ignorance, bien peu des solutions apportées aux grands problèmes du monde arrivent à le satisfaire pleinement. Aussi, n'a-t-il que l'embaras du choix quand vient pour lui le temps de choisir le sujet d'un travail d'étude. Heureux le jeune chercheur! Car il ne sait pas alors dans quelle aventure il se lance.

Personnellement, nous avons été intéressé par le problème de la propriété. Nous ne savions pas alors qu'une étude de la question nous obligerait à remonter jusqu'aux principes premiers de la morale, bien plus, jusqu'aux valeurs fondamentales de la métaphysique. Car, sous ce thème apparemment banal de la propriété, se cache la lutte de deux forces qui n'ont cessé de s'affronter depuis la naissance du premier homme: lutte de la matière contre l'esprit.

Il arrive que le champ de bataille de ces deux forces soit l'homme lui-même. Faut-il s'en surprendre? Le "roi" de la création pâtit toujours d'un écartèlement ontologique, — avec toutes ses répercussions psychologiques, morales et sociales — d'une continuelle tentation à une dissociation intérieure. Car, pour son bonheur autant que pour son malheur, la créature humaine est entièrement fondée sur une unité multiple, produit de matière et d'esprit. L'âme et le

corps: deux courbes se joignant en un cercle unique, mais cherchant sans cesse à se fuir, à se scinder, à profiter l'une de l'autre au lieu de se fondre en une collaboration proportionnelle, équilibrée.

"... l'homme, en sa condition actuelle, ne sait plus ce que c'est que l'équilibre. Il ne se contente plus d'aimer le temporel: il le préfère, il y met sa raison de vivre, et cet amour, devenu une idolâtrie, finit par exclure de sa vie le divin et l'éternel. Cette attitude consciente, délibérée, sauvagement appliquée et défendue, est sans doute l'erreur la plus typique et la plus terrible de notre monde actuel. Il nous faut tâcher de la comprendre et de la redresser¹."

Comprendre et redresser notre monde! Car il y a ici d'engagé bien plus qu'un intérêt personnel. Notre attitude, à tous les degrés de l'existence, se répercute en ondes bien-faisantes ou destructrices dans l'âme et le corps de nos contemporains, de nos successeurs. Ne traitons ici que de notre attitude dans une participation aux biens extérieurs, aux richesses. Élément non négligeable, nécessaire même à la conduite d'une vie vertueuse et heureuse. Mais, comme cette vie qui est nôtre doit se dérouler dans un cadre social, notre activité "économique" personnelle devra prendre l'orientation

¹ Jean MOUROUX, Sens chrétien de l'homme, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1945, p. 16.

plus générale donnée par l'exigence du bien commun. On voit facilement les conséquences de cette situation, l'interinfluence nécessaire du politique, du moral et de l'économique.

Le problème de la propriété met donc en jeu des valeurs morales, sociales, spirituelles et matérielles. Mais, avant que de bâtir un traité d'économie où toutes ces réalités aient leur place en fonction des circonstances plus particulières de notre époque, il est bon de tenter une inquisition dans le passé philosophique. Car nous avons reconnu la richesse de l'enseignement historique.

En effet, la pensée humaine se construit sans cesse, se fourvoie, triomphe des difficultés, établit des synthèses qu'elle remaniera ensuite, en quête d'une vérité difficilement accessible. Leçon de prudence, d'humilité; mise en garde contre des erreurs chèrement payées, contre des solutions provisoires. C'est le rôle de l'histoire. Ne croyons pas régresser en nous y référant; les innovations sont tellement rares dans les voies de la pensée.

Or, il s'est trouvé que deux philosophes fameux, dont les systèmes se sont prolongés jusqu'à nos jours, se sont arrêtés à cette question de la propriété, à cette lutte entre matériel et spirituel. Platon, champion de l'Idéalisme; Aristote, père du réalisme. Malgré la divergence de leurs méthodes et des principes ultimes sur lesquels ils basaient leur pensée, ces deux grands personnages de la philosophie grecque

en sont arrivés à des conclusions qui, sans toujours se rejoindre, se sont complétées les unes les autres pour jeter une lumière nouvelle sur le matériel qui nous intéresse. Pour mieux comprendre notre situation actuelle, pour y trouver des solutions impérissables, nous avons cru bon d'étudier ces auteurs.

Pour plus de clarté, nous avons envisagé chaque pensée individuellement. A l'occasion, cependant, nous avons signalé les liens doctrinaux, les emprunts, les différences notables entre nos penseurs.

Nos sources principales sont les oeuvres mêmes des philosophes. Pour Platon: la République et les Lois où sont développées les thèses sur la communauté des biens. Pour Aristote: l'Ethique à Nicomaque et la Politique qui renferment la doctrine qui nous intéresse. Nous citons aussi d'autres oeuvres à l'occasion, mais ce n'est que pour des points connexes à notre sujet.

Nous utilisons encore les oeuvres critiques qui nous ont semblé les plus fiables. On trouvera le détail de cette littérature dans la table bibliographique.

PREMIERE PARTIE

RICHESSSES ET PROPRIETE
DANS LA PHILOSOPHIE DE PLATON

CHAPITRE PREMIER

PLACE DES RICHESSES MATERIELLES DANS LA PHILOSOPHIE MORALE DE PLATON

Pour apprécier objectivement une activité humaine spécifique, il faut normalement se référer à un plus vaste système de valeurs, à une morale générale. Or, le propre de cette science étant de hiérarchiser les diverses finalités qui polarisent tout mouvement, c'est dans la stabilité et la lumière des principes ultimes qu'il conviendra de replacer sans cesse le matériel particulier de notre étude.

Ainsi, plusieurs vertus sont-elles requises chez l'homme usant des richesses matérielles. Mais les vertus sont connexes. Chacune reçoit et doit suivre les ordres d'une vertu supérieure assurant l'équilibre de l'ensemble. De la primauté donnée à une vertu, de préférence à une autre, dépendra l'orientation dernière de toute la personne. Nous tenterons de découvrir quelle est la vertu-clef dans la morale platonicienne. Nous verrons mieux alors dans quel schème s'inscrira l'activité humaine de possession.

1- VERTU ET RICHESSES

C'est un fait d'expérience, la conscience de soi ne vient qu'assez tard chez l'homme, c'est-à-dire après une longue exploration du monde environnant. Le phénomène se reproduit au niveau de l'histoire de la pensée universelle. A la philosophie pré-socratique, toute centrée sur la nature physique, succède une ère de réflexion, de retour sur soi: le "connais-toi toi-même" de Socrate. Prenant contact avec sa substance et son activité, l'individu tente bientôt de s'orienter, de découvrir la ligne directrice, l'orientation dernière de sa condition d'homme. Platon, qui fut formé à l'école de Socrate, poursuivra les investigations du grand chercheur.

Dès le début, il prend pour acquis que l'homme est à la poursuite du bonheur. Ce point de départ est encore bien proche des idées du sens commun. L'intérêt naît vraiment quand il s'agit de déterminer les fondements, les conditions de ce bonheur humain. Est heureux celui qui possède les biens qui lui sont destinés. Or, quels sont-ils? Il en est deux espèces:

... les uns sont humains, les autres divins. Les premiers sont attachés aux seconds et... [si quelqu'un] reçoit les plus grands il acquiert en même temps les moindres, et, s'il ne les reçoit pas, il est privé des deux. Les moindres sont la santé... la beauté... la vigueur... et en quatrième lieu la richesse, non pas Plutus aveugle, mais Plutus

clairvoyant et marchant à la suite de la prudence. Dans l'ordre des biens divins, celui qui est en tête est la prudence; au second rang... la tempérance, au troisième la justice... et au quatrième le courage¹.

Saurait-on trouver texte plus riche d'enseignements?

Non seulement Platon nous y indique-t-il les fins essentielles de l'homme, mais il les établit pour nous dans leur ordination véritable, selon leur rang de valeur. Le divin dépasse et communique sa propre bonté à l'humain. La possession des richesses sensibles n'est pas abandonnée au sort aveugle de la passion mais régie par la suprême vertu de prudence.

La préséance donnée à la vertu de prudence indique assez bien le rôle donné à la connaissance dans la philosophie platonicienne. Ainsi dans l'usage des biens extérieurs. Celui qui posséderait la richesse sans en faire usage, ne saurait être heureux du seul fait qu'il la possède;

si l'on veut être heureux, il faut adjoindre à la possession l'usage des biens. Mais cela même n'est pas encore suffisant; il faut en outre préciser qu'il s'agit d'un usage correct. Or dans l'emploi de quoi que ce soit, y compris des biens comme la richesse, c'est la science qui guide le droit usage et fournit la règle de l'action².

Primauté de la Pensée! Il y a plus. La raison est elle-même subordonnée à une essence plus haute, puisqu'elle

¹ Lois, 631d.

² MOREAU, La construction de l'idéalisme platonicien, p. 53. Commentaire de l'Euthydème, 280b à 281b.

doit sa suprématie à la Vérité qu'elle exprime. Vérité de l'Unique, du Bien, du Beau, de Dieu modèle de toute excellence. Cette référence à une norme supérieure, intellectuelle, vers laquelle l'homme doit tendre en dépassant le domaine du sensible, nous amène à conclure avec Robin:

La vertu de l'homme réside en une existence toute spirituelle et libérée, autant que possible, des exigences et des entraves du corps. ... Un tel idéal est celui de la "purification", et c'est ce que Platon appelle "avoir souci de son âme". Or notre âme a pour essence la "pensée", par laquelle elle peut s'unir à la réalité pure des purs intelligibles. [...] Ce qui par conséquent fait la véritable supériorité d'un homme, ce qui fait au contraire son défaut d'humanité, c'est qu'il sait ou qu'au contraire il ignore le rapport qui lie son activité à un idéal transcendant de perfection comme à un modèle auquel il faut ressembler le plus qu'on peut³.

La morale de Platon semble donc s'appuyer sur cette notion de catharsis, chemin unique vers la contemplation. Contempler l'être est ensemble la fin de l'homme et le principe de toute action vraiment bonne. Car une action n'est bonne que si elle se modèle sur le bien en soi. Mais il est des obstacles à ce travail d'assimilation. L'âme humaine, plongée dans la matière, ne peut atteindre directement un objet aussi pur. "Cent passions diverses troublent sa paix intérieure⁴." La dialectique corrigera le premier défaut.

³ ROBIN, Platon, p. 256-257.

⁴ FESTUGIERE, Contemplation et vie contemplative selon Platon, p. 153.

L'éducation aux vertus morales redressera le deuxième. L'éducation à la tempérance, par exemple, qui "consiste à se dominer soi-même en tant qu'être sensible⁵." Encore faut-il s'entendre sur la nature de l'éducation.

Or... le présent discours montre que chacun possède la faculté d'apprendre et l'organe destiné à cet usage et que... cet organe doit aussi se tourner avec l'âme toute entière de ce qui naît, jusqu'à ce qu'il devienne capable de supporter la vue de l'être; et cela nous l'appelons le bien... L'éducation est donc l'art qui se propose ce but, la conversion de l'âme, et qui cherche les moyens les plus aisés et les plus efficaces pour l'opérer; elle ne consiste pas à donner la vue à l'organe de l'âme, puisqu'il l'a déjà; mais comme il est mal tourné et ne regarde pas où il faudrait, elle s'efforce de l'amener dans la bonne direction⁶.

Doit-on taxer cette doctrine d'intellectualisme à outrance? Car si le matériel n'est pas rejeté, il doit, pour un temps au moins, céder la place au spirituel. Platon sait bien cependant qu'on ne peut faire longtemps abstraction de son corps; aussi conseille-t-il de lui concéder une existence surveillée, source d'un bien très inférieur — mais bien quand même — dans la mesure de sa subordination totale à l'esprit. Il ira même jusqu'à faire un devoir au philosophe de quitter la contemplation pour venir aider ses semblables aux prises avec le sensible⁷.

⁵ République, 430e.

⁶ Rép., VII, 518e.

⁷ Rép., 519d.

Le donné matériel est donc classé assez définitivement. La catharsis ne l'évince pas tout à fait, non à cause des valeurs qu'il pourrait véhiculer, mais bien à cause de la faiblesse humaine. Le sensible est un poids à traîner, un boulet pour l'homme prisonnier de son corps. Il peut arriver cependant que l'homme se prenne d'affection pour ce boulet. Platon, qui a vu le danger, fera à ses lecteurs des mises en garde continuelles contre les méfaits de la richesse. Pour lui, l'homme qui en possède est en perpétuel danger. Rares en effet sont ceux qui savent se tenir dans les bornes de la modération, de la sobriété et de la mesure, lorsqu'il leur est donné l'occasion de gagner de l'argent. Même une éducation supérieure ne saurait les préserver⁸. L'attrait qu'exerce sur nous l'amour des richesses est si violent que tout autre intérêt, si grand et sacré soit-il, ne saurait tenir tête à l'intérêt particulier, individuel que développe en chacun la préoccupation du gain journalier. Nulle peine n'est trop lourde, aucune action, si impie soit-elle, trop répugnante, quand il est question d'or ou d'argent⁹. C'est une passion qui dévore tout, qui renverse tout ordre établi, qui fait chavirer toutes les têtes.

⁸ Lois, 918d.

⁹ Lois, 831d-e.

Dans l'esprit de Platon, l'effet des biens extérieurs sur les passions humaines est si néfaste, qu'il semble bien y avoir opposition irréconciliable entre richesses et vertu. "N'y a-t-il pas en effet entre [elles] cette différence que, placées l'une et l'autre sur les plateaux d'une balance, elles prennent toujours une direction contraire¹⁰."

Cette lutte du matériel et du spirituel conduit-elle à une impasse? En effet, pour être nécessaire à la vie humaine parfaitement heureuse, les richesses n'en sont pas moins une pierre d'achoppement sur laquelle viendront buter les plus sages. La faiblesse en est cause. La seule issue possible sera l'assurance d'une juste mesure, d'une certaine frugalité — sinon d'un total dépouillement — sauvegardés par une circonspection de tous les instants, et même, quand des valeurs supérieures seront en jeu, par une législation prudente mais ferme.

Au terme de ce premier paragraphe, une considération s'impose, considération qui nous rappellera la préoccupation première de la République. Ce grand ouvrage semble, en effet, s'être imposé comme objet l'organisation pratique de l'ordre moral et son application dans la vie sociale. La primauté de la contemplation, la hiérarchisation de toutes les autres

¹⁰ Rép. 550e.

vertus, tout cet ordre, cet équilibre sont confiés ici à la vertu de justice. La justice ne déclasse pas la prudence; au contraire, elle confirme sa suprématie. La justice existe dans la mesure où chaque force joue dans l'ordre déjà établi. C'est-à-dire quand la raison joue son rôle de directrice, quand l'irascible lui obéit et commande avec lui au concupiscible¹¹. S'il existe une harmonie naturelle, en laquelle on croit et sur laquelle on fonde tout bonheur, c'est dans la justice qu'on la trouvera.

Le seul but de l'existence sera donc de réaliser en soi et hors de soi cet idéal de justice. Hors de soi, notons-le bien. Car l'homme platonicien ne se sépare point de la Cité. "Quand la Cité est malade, nul salut possible pour l'individu¹²." L'homme-individu — si nous pouvons parler ainsi — possède des normes d'action bien définies en face de la richesse. L'homme-citoyen sera-t-il soumis à d'autres réglementations? En d'autres mots, quel programme de vertus Platon assigne-t-il aux habitants de sa Cité.

¹¹ Rép. 441e-442b.

¹² FESTUGIERE, op. cit., p. 451-453.

2- LA VERTU DU CITOYEN.

La part de la politique est énorme dans la philosophie de Platon. "L'héritage du milieu dont il était issu comme son tempérament personnel le rattachaient à l'idéal du siècle précédent qui plaçait dans la "valeur politique", le plus haut accomplissement de la vie humaine¹³." "Lui-même n'aurait demandé qu'à se lancer à l'action. On sait ce qui l'en a retenu. Il nous le dit lui-même sans ambages: "Jadis, quand j'étais jeune, comme tant d'autres j'avais l'intention, du jour où je serais mon maître, de me consacrer à la politique¹⁴." Le spectacle des gouvernements de son temps le fit changer d'idée, car il continue plus loin:

Je compris que toutes les cités d'aujourd'hui, sans exception, sont mal gouvernées. Leur législation est à peu près sans remède à moins de préparatifs extraordinaires... J'en vins alors, par une conséquence nécessaire, à louer la vraie philosophie: elle seule nous permet de reconnaître ce qui est juste, soit dans l'état, soit chez les simples particuliers. Ainsi les races humaines ne verront pas la fin de leurs maux avant que les vrais philosophes n'arrivent au pouvoir...¹⁵

Pourra-t-on alors conclure avec Diès:

¹³ MARROU, Histoire de l'éducation dans l'antiquité, p. 102.

¹⁴ Lettre VII, 324c.

¹⁵ Lettre VII, 325d-326b.

Platon n'est venu en fait à la philosophie que par la politique et pour la politique, et si, chez lui, philosophie et politique viennent à se distinguer et à se séparer, nous aurions à nous demander en quelle mesure, à quels moments, pour combien de temps. La philosophie ne fut originellement, chez Platon, que de l'action entravée, et qui ne se renonce que pour se réaliser plus sûrement¹⁶.

Mais pour se réfugier dans la philosophie et y chercher la véritable solution de la justice à assurer avant tout, justice puisée dans la contemplation, dans la vie de Pensée, tel que l'enseignait Socrate. Et c'est pourquoi, d'ailleurs, Diès continue:

N'est-ce pas dans les leçons du maître qu'il avait puisé l'exigence d'une totale volonté de justice, ... d'une totale clarté de l'idée, qui, seule, fonde la rectitude de l'action, et cette conception d'une science du Bien, guide infallible des cités comme des individus¹⁷?

Pour sauver la Cité, et avec elle le citoyen, Platon envisage tout d'abord une réforme morale. Si les structures ont besoin d'être renouvelées, elles doivent l'être premièrement de l'intérieur. L'idéal de justice donnant chez lui la primauté à la pensée, c'est le règne de cette dernière qu'il tentera d'instaurer. Cela s'imposait alors plus que jamais. A un moment où la cohésion de la cité s'était affaiblie, où l'individu prenait de lui-même un sentiment plus précis et

¹⁶ DIÈS, Introduction à la traduction de la République, p. v-vii.

¹⁷ Id., et ibid., p. viii.

plus distinct, les sophistes se faisaient fort de lui enseigner l'art de faire sa vie. Sbranlant et même ruinant de fond en comble les vieilles notions traditionnelles de moralité patriarcale, la critique sophistique prêchait contre l'idéal du courage, de l'honneur et du dévouement à la cité, celui de la jouissance, du pouvoir. Tellement que Calliclès osait affirmer: "La vérité, ... la voici: la vie facile, l'intempérance, la passion, quand elles sont favorisées, font la vertu et le bonheur...¹⁸"

Il fallait donc à tout prix réfuter ces faux maîtres qui déguisaient du nom de sagesse l'appétit de réussir, et démontrer longuement les vraies valeurs, en convaincre tous les esprits. Platon y consacra de nombreux dialogues. Cependant, il posera d'abord le problème de la formation du technicien, de l'expert ès choses politiques. La masse des citoyens l'intéressera peu. Ou, peut-être, était-il assuré que la réforme des chefs allait relever du même coup le citoyen moyen? Préjugé d'aristocratie? Sans doute. Mais aussi, anticipation remarquable sur ce que sera le mode normal de l'action politique efficace lorsque la monarchie absolue s'imposera au monde hellénisé.

¹⁸ Cité par KOYRE, Introduction à la lecture de Platon, p. 108-110.

Mais la réforme dépassera de loin le niveau de l'individu. Les différentes classes de la cité ne formeront bientôt plus, dans la pensée de l'Académicien, qu'un organisme tout semblable aux autres organismes, où chaque personne sera réduite à la fonction qu'elle devra exercer. Et c'est ainsi que, dans cet Etat nouveau,

seul le philosophe a besoin de penser, et il pense pour toute la cité, comme l'intelligence seule, pense pour tout l'individu. [...] Dans la cité, les non-philosophes n'ont qu'à se conformer à des "opinions", auxquelles les philosophes ont donné la rectitude que doivent avoir les maximes fondamentales d'un Etat juste¹⁹.

Le philosophe est un démiurge dirigeant la cité selon un exemple déjà réalisé. Le gouvernant est un contemplatif, un mystique qui, en de rares instants, a touché l'Être même, a connu la Vérité et peut désormais, redescendant auprès de ses frères, et exerçant parmi eux les vertus les plus éminentes, guider la cité entière sur la voie droite qui mène au bonheur. La fin dernière de ce sage est le bonheur de la cité. Aussi devra-t-on le choisir selon la fermeté avec laquelle il saura retenir en son âme cette croyance qu'on doit, en toute circonstance, faire ce qu'on regarde comme le plus avantageux à l'Etat. Et pour en arriver à se dévouer ainsi, il lui faudra juger qu'il n'est pour lui-même d'autre bien que celui de la cité pour laquelle il travaille.

¹⁹ ROBIN, Platon, p. 269.

C'est ainsi, pense Platon, qu'un sain équilibre entre matériel et spirituel, qu'une harmonie stable entre concupiscible, irascible et rationnel seront établis à l'intérieur de la vie politique, réalisant à ce plan — qui est supérieur à tout autre — l'idéal de justice source de tout bonheur. C'est donc dire aussi, qu'à ce bonheur commun, les individus devront sacrifier leur bonheur individuel, tout comme l'homme doit écraser ses bas désirs de possession, pour que domine l'esprit. Voilà donc bien la fin ultime qui commande tout. Il faudra s'en souvenir, car Platon, très logiquement, en tirera des conclusions qui pourront étonner les plus rigoristes, mais qui n'en seront pas moins conformes aux données premières.

La pensée triomphe donc sur les deux plans, personnel et politique. Se laissant guider à l'intérieur par la prudence, et, à l'extérieur, par quiconque aura contemplé le Beau, le Juste et le Bon et pourra en établir ici-bas les lois²⁰, l'homme-citoyen atteindra sûrement l'idéal qui commande ultimement et impérieusement toute son activité.

Il nous reste à voir quelles normes pratiques Platon va prescrire pour établir concrètement et sauvegarder ce

²⁰ Rép., 484c-d, 476d.

nouvel ordre de choses²¹. Ce sera l'objet du chapitre deuxième.

²¹ Après ces quelques pages, peut-être restera-t-il encore une certaine confusion sur ce que Platon estime être le bien suprême de l'homme, auquel bien il faudra subordonner tous les autres. Faudra-t-il avouer que nous avons cru saisir un tiraillement profond dans l'orientation de la philosophie morale platonicienne. Et nous ne doutons pas que cela soit dû, d'une part, à l'inclination naturelle du philosophe vers la politique et, d'autre part, à ce qui en lui est l'héritage de Socrate et proclame la primauté de la vie intellectuelle. Dans le Banquet, par exemple, on nous démontre clairement que le bonheur suprême est dans la contemplation et l'amour du Bien Idéal. Par contre, dans plusieurs endroits de la République, il nous est dit que le bonheur du sage n'est pas seulement dans la contemplation, mais aussi dans le bonheur de la cité entière réalisé par la Justice. Idéal personnel et civique s'opposeraient-ils? Une chose est certaine: Platon n'hésitera pas à ravir à ses philosophes cette joie de la contemplation, en leur demandant de "redescendre" aider leurs frères, et nous assurera catégoriquement qu'ils trouveront ainsi le bonheur. D'autre part, le gage de la vertu personnelle et politique est dans une saine contemplation du Bien d'où la pensée tire toute règle de vie. En serions-nous contraints à conclure avec Robin: "Le problème moral lui apparaît comme le problème total de la philosophie. Platon est en effet beaucoup plus préoccupé de pratique que de théorie. [...] Si donc des connaissances spéculatives ont aux yeux de Platon une valeur réelle... c'est en tant que propres à former ceux qui doivent être les bergers du troupeau humain." Platon, p. 234. Il semble donc assez clair que le but prochain de Platon soit la Justice politique qui assure à toute la Cité le bonheur de l'ordre, et à chacun, la part de contemplation (but suprême) qui lui revient. Mais, soumettre tout homme à une telle fin, c'est s'exposer à exiger de lui l'abandon de valeurs qui nous paraissent — et à juste titre — sacrées. Le chapitre suivant nous montrera, pour ce qui est du domaine de la possession, le détail de ces renoncements "inhumains".

CHAPITRE DEUXIEME

LES RICHESSES DANS LA CITE IDEALE

1- LA CITE IDEALE

Le mot "idéal" a déjà pour nous une résonnance désagréable. Il faudra pourtant nous demander, avec les interlocuteurs¹ de Socrate, si cette construction verbale a des chances d'exister ou bien si elle est pure utopie. En d'autres termes, il faudra nous tenir fermement du côté réaliste, chercher sans cesse des correspondances avec l'actualité à améliorer et sur laquelle construire. C'est poser en même temps la terrible question de la valeur ontologique de la philosophie platonicienne. Ce n'est vraiment pas le lieu de débattre ce problème¹. Nous devons cependant, à partir des

¹ Comment cette doctrine peut-elle avoir ici des conséquences? Il n'y a pas de doute d'abord que nous devons voir précisément quelles répercussions pourraient avoir véritablement les données du philosophe sur l'homme tel que nous le connaissons. Or, si Platon ne fait que rêver, sans que les idées qu'il manipule aient de rapport avec l'existentiel concret, de deux choses l'une: ou il ne faut pas se préoccuper davantage de cette fantaisie onirique, ou le système de Platon est menacé dans sa base même. En effet, la pensée humaine n'a de valeur ici qu'en raison de sa dépendance à la Vérité absolue. Cette Vérité "n'existant pas", (quel que soit ce mode d'existence), on ne peut plus guère parler de communication. Pour plus de détails sur la valeur ontologique du domaine idéal, cf. GILSON, L'être et l'essence, chap. II.

quelques réponses données par Platon dans la République, tenter de découvrir la valeur existentielle de la Cité idéale. Il est difficile de croire que Platon ait prétendu donner une solution à des problèmes concrets, en se référant à des données purement idéales.

Remarquons que Platon manifeste une certaine impatience, voire même de l'embaras, devant les demandes pressantes de ses amis sur le sujet. Il lui faut se faire violence, pour s'arracher au monde idéal qui le captive. Sans doute y trouve-t-il plus de consolations qu'ici-bas.

Pour lui, ce qui importe avant tout, c'est de dessiner — sur le patron céleste — les copies les plus parfaites qui soient. Leur vérité ne sera certes pas amoindrie par le fait que nous ne puissions prouver leur existence dans le monde sensible. Ainsi en est-il du peintre qui a peint le plus beau modèle d'homme; qu'il soit incapable de démontrer qu'un tel homme puisse exister, son habileté de peintre n'en est pas diminuée pour autant². Platon joue sur les mots. Mais on n'en devine pas moins son vice de raisonnement. Pour lui, idéal et existentiel sont deux domaines différents qui peuvent cohabiter sans se rencontrer. Ce que nous qualifions d'utopie a pour lui une valeur plus grande que toute valeur d'existence.

² Rép. 472d-e.

Mais il veut bien admettre que ce plan de législation sera difficilement réalisable. L'exécution n'en est pourtant pas impossible³. En veut-on la preuve? Au temps de Cronos, il y eut une telle cité, une telle administration; elle fit le bonheur des peuples. Les gouvernements d'aujourd'hui ne sont qu'une imitation de celui-là⁴. Il ne faut donc pas chercher ailleurs de modèle, mais tenter, par tous les moyens, de réaliser celui qui ressemblera le plus à celui-là⁵.

Quoique souvent réticente, la pensée de Platon est assez claire en définitive. Puisqu'il s'agit de réformer la cité, de la rendre juste le plus qu'il est possible, et heureuse, où trouver meilleur modèle que dans le monde des Idées lui-même. (Car on ne peut douter que cette cité de Cronos appartienne aussi à ce monde.) C'est là qu'on trouve une cité parfaite. Ritter en arrive aussi à cette conclusion:

In accordance with the terminology familiar to us from the Phaedro, we may designate this celestial prototype as the "Idea" of the State, with which any existing state here on earth agrees only imperfectly; but the more perfect such a state is, the more it resembles the prototype. Plato had this idea in mind when he sketched his state⁶.

³ Rép., 502e.

⁴ Lois, 713b.

⁵ Lois, 739e.

⁶ RITTER, The Essence of Plato's Philosophy, p. 333.
(Référence au Phèdre, 254b.)

Les yeux fixés sur cette œuvre sans défaut, le penseur pourra travailler à la cité d'ici-bas, muni d'un critère sûr pour juger les gouvernements actuels et d'un plan qui, pour n'être pas facilement et même totalement réalisable, n'en constitue pas moins le seul guide fiable. Est-il besoin de dire que cet apriorisme ira souvent à l'encontre de l'humain.

2- GENESE DE LA CITE JUSTE

ET DE LA CITE INJUSTE.

Comment s'organise une cité? Platon n'est pas un fervent des notions historiques précises⁷. Quand il nous dit: "Jetons par la pensée les fondements d'une cité⁸", il s'agit bien plus pour lui d'exposer ce qui devrait être de droit, suivant un idéal accepté, que ce qui a été de fait.

Tout d'abord, il n'est pas de doute pour lui que la cité soit une nécessité de nature, car, dit-il, ce qui lui donne naissance, "c'est ... l'impuissance où se trouve chaque

⁷ "Peut-être que pour cet idéaliste, il y a deux histoires: L'une exprime l'ordre de la nécessité quand celle-ci obéit à la loi de la pensée, à la finalité du Bien; l'autre exprime le désordre inhérent à la nécessité quand elle est livrée à elle-même. L'une est idéale et l'autre pragmatique." ROBIN, Platon, p. 279.

⁸ Rép. 369c.

individu de se suffire à lui-même, et le besoin qu'il éprouve d'une foule de choses...⁹ Se groupant donc pour le meilleur intérêt de tous, les hommes en viennent bientôt à se répartir les charges, selon leurs capacités respectives. Il n'avère en effet plus avantageux que chacun remplisse sa propre fonction pour toute la communauté plutôt que de s'occuper à produire lui-même ses propres affaires¹⁰.

On en arrive ainsi à la constitution de trois grandes classes. En effet, selon un "noble et nécessaire mensonge"¹¹, voilà la fable que l'on contera aux citoyens sur leur origine et leur constitution personnelle:

Vous êtes tous frères dans la cité, leur dirons-nous... mais le dieu qui vous a formés a fait entrer de l'or dans la composition de ceux d'entre vous qui sont capables de commander... de l'argent dans la composition des auxiliaires; du fer et de l'airain dans celle des laboureurs et des autres artisans¹².

Merveilleuse façon en effet de persuader les citoyens — et cela sans les choquer — qu'ils n'ont pas tous la même

⁹ Rép., 521a.

¹⁰ Rép., 370a.

¹¹ Voici comment Gilson explique le recours fréquent à la fable chez Platon: les choses sensibles en devenir, "flottant entre l'être et le non-être", tombent sous les prises de cette connaissance bâtarde, intermédiaire entre la science et l'ignorance, que nous nommons l'opinion. C'est aussi pourquoi chez Platon, alors que la science porte de plein droit sur les purs objets abstraits que la raison définit et que l'intellect contemple, tout ce qui relève du devenir de l'existence concrète rentre par là-même dans le domaine du mythe, c'est-à-dire du simple récit." Etre et essence, p. 35-36.

¹² Rép., 415a.

valeur, qu'aux uns revient le gouvernement de par la grandeur de leur âme, aux autres la défense de la cité car ils ont en eux la force, et aux derniers le soin des biens matériels, tâche obscure et vile proportionnelle à la richesse de leur coeur. Dans les cités ordinaires, le partage n'a pas cette rigueur; ne rencontre-t-on pas en effet de vils profiteurs parmi les classes "bourgeoises" aussi bien que des âmes nobles chez les artisans? Aussi, faudra-t-il veiller; la naissance ne dit pas le dernier mot de tout. Aux sages¹³ de la cité revient la tâche de faire la discrimination entre les hommes; et pour ce, ils devront les regarder vivre longuement, les soumettre à diverses épreuves, orienter chacun vers l'une des classes (quelle que soit celle de son origine), où il donnera le meilleur rendement. C'est tout le système de l'organisation politique de l'éducation qui s'amorce ici.

De l'observation rigoureuse de cette distribution première, dépendra l'ordre et le bonheur de la cité, alors que la mutation et la confusion de ces trois classes constitueraient pour elle le dommage suprême¹⁴. On se demande alors, quelle sera la force cohésive qui contiendra chaque citoyen dans les limites de sa propre tâche. Platon nous répond que

¹³ Rép., 415b.

¹⁴ Rép., 434c.

c'est précisément la Justice. Car elle est l'ordre qui impose à l'homme et à la cité, la nature profonde des choses. Et cet ordre règne véritablement, "quand la classe des hommes d'affaires, celle des auxiliaires et celle des gardiens exercent chacune leur fonction et ne s'occupent que de cette fonction¹⁵."

Et surtout, puisqu'enfin c'est le but premier à poursuivre, le bonheur, le seul vrai, est à ce prix. Car il en est de la cité comme de l'homme. Lorsque

l'âme tout entière suit l'élément philosophe, et qu'il ne s'élève en elle aucune sédition, chacune de ses parties se tient dans les limites de ses fonctions, pratique la justice, et, de plus, récolte les plaisirs qui lui sont propres, les meilleurs et les plus vrais dont elle puisse jouir¹⁶.

Etablissant le parallèle, nous aurons donc quelque chose comme ceci: quand les philosophes commandent et que les autres classes travaillent selon l'ordre établi, toute la cité est dans la joie, chacun jouissant de son bonheur spécifique. Et ainsi encore, de même que les éléments inférieurs de l'âme sont les premiers à profiter de la suprématie de la raison, de même les moindres citoyens de l'Etat juste bénéficient-ils grandement de l'administration des sages.

¹⁵ Rép., 434c.

¹⁶ Rép., 586e.

Peut-on de nouveau tenter l'accord de tout ceci avec la béatitude? Festugière le fait assez aisément, en accouplant dans une même substance finalisante, justice et contemplation. Selon lui,

dans la mesure où le contemplatif gouverne et où les citoyens lui obéissent, on peut dire que la cité en son entier contemple et que, contemplant ainsi, elle atteint la béatitude. On peut le dire parce que la béatitude ne se termine pas à la seule vue de l'Être. Elle suppose encore que l'Être soit imité dans la conduite. [...] Le bonheur dépend de la justice... et tout citoyen possède cette justice intérieure s'il accepte les décrets du philosophe¹⁷.

Malheureusement pour nous, Platon n'est pas aussi catégorique que Festugière dans ses assertions. Ce dernier semble pourtant avoir porté la doctrine du philosophe à son aboutissement extrême. Aussi, croyons-nous que ce soit véritablement la seule façon de voir les choses si l'on veut sauvegarder l'idée de justice sociale sur laquelle Platon insiste tellement et dans laquelle il veut voir le gage unique du bonheur.

Cette justice sociale est sans cesse menacée. Platon nous a même dit ne la trouver nulle part de son temps. Trop souvent, en effet, on décherra de cet État idéal, pour en arriver à d'autres formes souffrant de maux innombrables. La juste appréciation du remède étant proportionnelle à la

¹⁷ FESTUGIERE, op. cit., p. 454.

connaissance du mal auquel il s'applique, nous aurons tout avantage à considérer d'abord brièvement ce que Platon croit être la cause de tant de déchéances.

Ultimement, ces maux profonds se résument à deux. Nous avons déjà signalé le premier qui est l'avènement de la sophistique. Si l'idéal n'est plus au devoir mais à la jouissance, si la justice n'est plus que "l'avantageux au plus fort"¹⁸ selon le mot fameux de Thrasymaque, on aura tôt fait d'aboutir à l'anarchie, à la lutte aveugle, au mensonge par convoitise, à la révolte. Car si la cité parfaite est celle où gouverne la raison, et, à travers elle, le Bien qu'elle contemple, la cité imparfaite sera celle où cette hiérarchie sera renversée, où la place de la raison sera prise par l'ambition, l'avarice, la recherche du plaisir, la vanité et le crime.

Le deuxième mal réside dans le mélange des classes, lui-même originaire de plusieurs désordres: insouciance des chefs dans la sélection et l'éducation spécifique des citoyens, insubordination des classes inférieures, mariages entre classes... L'effet est toujours le même: ce n'est plus la classe supérieure qui gouverne, mais la seconde ou la troisième, ce n'est plus l'or, mais l'argent ou le fer, ou en

¹⁸ Rép. 338c.

d'autres termes, ce n'est plus la raison mais la force et la concupiscence. Même si les classes supplantées ne le sont pas intégralement, le mélange d'éléments, de passions, d'intérêts, fruit du mélange de races, appauvrit la pureté du métal supérieur et il en résulte un gouvernement boiteux, caduc. Écoutons Platon nous décrire l'opération:

Le fer venant donc à se mélanger avec l'argent, et l'airain avec l'or, il résultera de ces mélanges un défaut de convenance, de régularité et d'harmonie, défaut qui, partout où il se rencontre, engendre toujours la guerre et la haine. Telle est l'origine qu'il faut assigner à la discorde, en quelque lieu qu'elle se rencontre¹⁹.

Ceux qui gouvernaient autrefois étaient riches par nature et tendaient par conséquent à la vertu. Les nouveaux venus, au contraire, sont assoiffés d'or, n'aspirent qu'à s'enrichir et à acquérir des terres. Et ceux qui gardaient auparavant leurs concitoyens comme des hommes libres, des amis, les asservissent maintenant et les traitent en serviteurs. Encore une fois la passion domine, et selon le nom qu'elle prendra, on aura différentes sortes de cités: la timarchie ou régnera l'ambition, l'oligarchie gouvernée par l'avarice, la démocratie conduite par la force aveugle, et enfin, la pire de toutes, la tyrannie, triomphe de la passion d'un seul homme.

¹⁹ Rép. 547a.

Quelles seront les sauvegardes de la justice dans la cité? Et plus particulièrement pour nous, quelles mesures pourront empêcher la montée envahissante de la cupidité et de la domination des classes pourvoyeuses, sources de malheurs éminents? Platon se fait fort de nous instruire sur la question, allant jusque dans les plus infimes détails, expliquant et justifiant son système à partir de l'Idéal suprême, jusqu'aux prescriptions de dernier ordre, en passant par le régime d'éducation²⁰.

3- LE REGIME ECONOMIQUE EN CITE JUSTE

A) La situation des gardiens. — La clef maîtresse de la cité, c'est le gardien. A lui va toute la sollicitude de Platon. Il lui réserve une éducation longue et soignée. Ce n'est pas tout; il veut lui favoriser l'exercice de ses fonctions par des conditions de vie familiale et économique

²⁰ Cette étude sur la genèse des deux cités peut paraître nous éloigner de notre sujet. Nous avons cru qu'elle était une introduction nécessaire. En effet, à cause de sa méthode aprioriste, Platon doit partir lui-même d'assez loin. La stabilité qu'il veut assurer à sa cité dépend premièrement de la sauvegarde des classes qu'il établit. Si nous l'avons compris, nous nous expliquerons mieux l'insistance qu'il mettra à éloigner ses philosophes et ses gardiens de toute préoccupation matérielle. Car, selon lui, la possession privée dans les classes supérieures est la pierre d'achoppement de toutes les cités. Donc, pour comprendre la signification des réglementations à venir, il fallait voir d'abord de qui poussait Platon à de telles mesures.

exceptionnelles. En effet, nous confie-t-il, "tout homme sensé reconnaîtra qu'il faut leur donner des habitations et des biens qui ne les empêchent pas d'être des gardiens aussi parfaits que possible et qui ne les portent point à nuire aux autres citoyens²¹." Les chiens préposés à la garde des moutons ne doivent pas devenir semblables à des loups ravisseurs²².

Fortement convaincu que la source première du mal repose dans le lien, regardé par tous comme naturel et nécessaire, entre puissance et jouissance, Platon décide que le remède pourrait bien être dans la séparation absolue de ces deux notions. Que le petit peuple règne donc dans le domaine économique; que les gouvernants²³ n'aient qu'une préoccupation qu'un souci: gouverner et défendre l'Etat.

²¹ Rép., 416d.

²² Rép., 416a.

²³ Le régime s'appliquera de fait aux philosophes-rois et aux guerriers, tous connus sous le terme générique de gardiens. De tous les auteurs étudiés, seul Defourny croit que les "sages" ou magistrats ne tombent pas sous ces conditions. "Le communisme de répartition ne serait donc pas appliqué aux laboureurs. Rien ne permet de croire qu'il le sera aux magistrats." Aristote. Etude sur la politique, p. 108. Par les raisons que Platon apporte pour justifier son système, nous verrons clairement que les philosophes sont les premiers visés. De plus, Platon emploie indifféremment le nom de gardiens, guerriers, philosophes. Cf. Rép., 416e, 420b, 464b.

Avant d'entrer plus avant dans les raisons profondes qui peuvent avoir motivé une telle détermination, écoutons la longue et minutieuse description que l'architecte a voulu nous faire de cette structure nouvelle. C'est d'ailleurs le texte fondamental de l'auteur sur ce sujet, celui sur lequel on s'appuie habituellement pour parler du "communisme"²⁴ platonicien.

D'abord aucun d'eux ne possédera rien en propre hors les objets de première nécessité: ensuite aucun n'aura d'habitation ni de magasin où tout le monde ne puisse entrer. Quant à la nourriture... ils la recevront des autres citoyens, comme salaire de la garde qu'ils assurent, en quantité suffisante pour une année... Ils prendront leurs repas ensemble et vivront en commun, comme des soldats en campagne. Pour l'or et l'argent, on leur dira qu'ils ont toujours dans leur âme les métaux qu'ils ont reçus des dieux, qu'ils n'ont pas besoin de ceux des hommes, et qu'il est impie de souiller la possession de l'or divin en la joignant à celle de l'or mortel, parce que beaucoup de crimes ont été commis pour le métal monnayé du vulgaire, tandis que le leur est pur; qu'à eux seuls entre les habitants de la cité il n'est pas permis de manier et de toucher de l'or, ni d'aller sous un toit où il s'en trouve, ni d'en porter sur eux, ni de boire dans des coupes d'argent ou d'or; qu'ainsi ils se sauveront eux-mêmes et sauveront la cité. Au contraire, dès qu'ils auront en propre de la terre, des maisons et de l'argent, de gardiens qu'ils étaient ils deviendront économes et laboureurs, et d'alliés, despotes ennemis des autres citoyens; ils passeront leur vie à haïr et à être haïs, à comploter et à être en butte aux complots, craignant

²⁴ Plusieurs auteurs dénomment ainsi la doctrine de Platon sur la communauté de vie. Le choix du mot est critiquable, vu ses résonnances par trop modernes. Il faut s'entendre cependant. Nous-mêmes parlerons tantôt de communauté tantôt de communisme. Le lecteur saura ce que nous voulons dire.

beaucoup plus les adversaires du dedans que ceux du dehors, et courant aux extrêmes bords de la ruine, eux et le reste de la cité²⁵.

Ce texte est vraiment trop dense, trop lourd de pré-requis et de conséquences, de significations; il nous faudra y séparer les diverses classes d'arguments que Platon s'est plu à y accumuler, afin de ne rien laisser échapper de la pensée qui veut s'exprimer dans une structure devenue classique et habituellement connue sous le nom de "communisme". Trois thèmes principaux nous paraissent devoir être mis en exergue: 1) L'argent source de corruption et de dégradation. 2) Le souci des richesses, occasion d'égoïsme et menace à la fidélité des gardiens. 3) La propriété privée, source de désunion. Nous y ajouterons un quatrième point: la communauté de biens et le bonheur des gardiens.

1) L'argent, source de corruption. — Le monde matériel n'est qu'un faux. La joie qu'il procure, une illusion vite devenue un égarement. Or, comment celui que l'on a conduit patiemment jusqu'au piédestal du contemplatif saurait-il s'abaisser jusqu'à chercher dans les ténèbres de l'existence, les joies frelatées qu'y procurent toutes choses qu'on y trouve? C'est la déchéance même, la trahison de cette faveur de la vision; c'est prostituer la Pureté par excellence à une

²⁵ Rép., 416e-417b.

basse et vulgaire matérialité, doublée de toute la criminalité humaine qui s'y attache. La seule richesse qui soit pour le sage, c'est la vertu. Qu'il ne l'oublie jamais. Pour le protéger contre lui-même, la loi verra à ce qu'il n'en soit pas autrement²⁶.

Doctrines exagérées, pour sûr. Nous l'avons signalé plus haut. Pour qui sait y voir l'image de l'Essence même, invisible pour nous, le monde matériel n'est plus obstacle mais chemin vers cet Autre. Seul l'arrêt définitif à cette "finitude" est désordonné. On n'en convient pas moins, cependant, qu'une âme pénétrée des vérités éternelles ne doit pas chercher trop de complaisance dans ce qui n'est que le premier pas d'une montée. Si Platon méprise tellement le matériel, c'est que, dès maintenant, il croit voir le Spirituel par excellence. Logiquement, qui possède l'original ne doit pas s'attarder à un faux, faux qui est en outre une invitation constante à trahir²⁷.

2) Le souci des riches. — Protéger les sages de la corruption! Or, de par sa nature même, cette race

²⁶ Rép., 417, 476, 521a.

²⁷ A des chrétiens convaincus de toute cette possibilité spiritualisante de l'univers matériel, il a quand même semblé bon d'instituer, sur le conseil du Christ, une série d'engagements, de renoncements, qui sont autant de protections contre une nature bien intentionnée mais déchue.

"pourvue d'or" ne tend pas à s'enrichir mais tend uniquement à la vertu²⁸. Supposant cependant que des richesses puissent appartenir "en propre" à ces hommes: le désir d'acquérir, le souci de conserver ou d'accroître, les détourneront du rôle important qui est le leur, et, à atteindre cette fin étrangère, ils emploieront les uns leur savoir, les autres leur force, abusant ainsi de l'autorité dont ils sont investis²⁹. Défense leur sera donc faite d'avoir quoi que ce soit en privé.

Mais ne pourront-ils pas opposer leur intérêt de classe à la cité tout entière? Nullement, car ils ne pourront même pas thésauriser en commun. Le minimum nécessaire à leur subsistance, ils le recevront des autres citoyens comme un salaire. Et cette condition de salariés publics, est la garantie de leur désintéressement et de leur dévouement aux intérêts de tous. Elle est encore l'assurance de leur tempérance en ce qui conviendra aux affaires économiques de la cité en général; n'est-il pas prouvé, en effet, que ceux qui n'ont pas acquis eux-mêmes les richesses, sont moins portés à les aimer excessivement³⁰.

²⁸ Rép., 547b.

²⁹ ROBIN, Platon, p. 285.

³⁰ Rép., 330c.

Malgré leur dureté en ce qu'elles ont d'excessif, ces dispositions n'en manifestent pas moins, chez Platon, une connaissance profonde de l'homme politique. Faisons appel à notre propre expérience. On ne sera pas long à découvrir toutes les misères qu'ont apportées dans les régimes, l'introduction du souci du gain à l'intérieur des corps gouvernementaux. Quand l'économie mène tout, même la raison supérieure, ce sont d'abord les classes inférieures qui pâtissent, sous l'effet d'exactions honteuses. C'est bientôt l'Etat entier, tyrannisé par une force inhumaine et aveugle.

Il n'en faut pas moins être prudents dans les remèdes à apporter. Platon n'hésite pas à dessaisir les classes supérieures de toute propriété privée. Remarquons cependant, en toute justice, que ce n'est là qu'une mesure extérieure, qui vient parachever et surtout préserver tout un programme de dépouillement et d'éducation intérieurs. Reste à savoir si, sous prétexte de sauvegarder le bien de tous, on ne lésa pas des biens particuliers légitimes. Nous y reviendrons plus loin.

3) L'unité menacée. — Enfin, et surtout, la propriété privée, si elle était accordée aux gardiens, mettrait en grand péril l'unité qui doit exister avant tout dans leur classe: car elle est la condition sine qua non de l'unité de tout l'Etat. L'opposition du tien et du mien rompt fatalement

la communauté de sentiments, en d'autres mots, l'amitié. Il faut l'éviter à tout prix.

La question de l'unité dans la cité platonicienne en est une épineuse et difficile. Peut-être surtout à cause de cette terminologie imagée et analogique dont Platon use toujours pour en parler. Une chose est sûre cependant: c'est qu'il y tient avant toute autre chose. Est-il plus grand mal pour une cité, nous confie-t-il dans la République, que ce qui la divise et la rend multiple au lieu d'une? Est-il plus grand bien que ce qui l'unit et la rend une? La communauté de plaisir et de peine n'est-elle pas un bien dans la cité, lorsque, autant que possible, les citoyens se réjouissent et s'affligent également des mêmes événements heureux ou malheureux³¹? Il faudra donc en venir à une communauté de sentiments. Et, se demandant quelle sera la cause prochaine de cette union, Platon s'empresse de répondre: "En dehors de nos autres institutions³², [ce sera] la communauté de femmes et d'enfants établie chez les gardiens³³." Par ces "autres institutions", il faut entendre la communauté de possession, le salariat... Ainsi, ces nouvelles dispositions sont-elles d'accord avec les précédentes³⁴.

³¹ Rép., 462b.

³² C'est nous qui soulignons.

³³ Rép. 464a.

³⁴ Rép., 464c.

Pour comprendre comment l'unité des gardiens engendrera l'unité dans toute la cité, il faut recourir à la comparaison que l'auteur emploie lui-même. L'Etat est comme l'organisme humain. Or, dans ce dernier, n'est-il pas vrai que toute douleur ou toute joie ressenties par l'une ou l'autre des parties, l'est aussi par le corps tout entier, grâce à l'âme qui unifie tout? Ainsi, on ne dira pas que c'est le doigt qui souffre, mais que c'est l'homme. Et Platon de poursuivre: "

une cité bien gouvernée se trouve dans une condition voisine de celle de l'homme. Qu'il arrive donc à un citoyen un bien ou un mal quelconque, ce sera surtout une pareille cité qui fera siens les sentiments qu'il éprouvera, et qui, tout entière, partagera sa joie ou sa peine³⁵.

Comment le gardien pourra-t-il jouer dans la cité, le rôle que joue l'âme dans le corps? On ne peut évidemment pas prétendre pousser à bout cette similitude. Le gardien n'anime pas ses inférieurs, ne les pénètre pas complètement. Mais, s'il est leur raison supérieure, s'il est leur pensée directrice, autant le but visé par cette pensée sera un, autant les citoyens conduits vers ce but unique seront-ils un. La communauté de fin est la plus forte qui soit. Quant à la communauté de sentiments, elle en découle naturellement. Est heureux qui est en route vers un terme qui l'attire et dont

³⁵ Rép., 462d-e.

rien ne l'éloigne. Si je suis en route avec lui, je partagerai sa joie, puisque je partagerai son amour libéré de toute contrainte.

Voilà pourquoi l'ensemble des gardiens ne doit faire qu'une seule âme, tendue vers une même fin. La communauté de biens, comme celle des femmes et des enfants, aide à cette sympathie qui doit les lier tous. Ils ne font qu'un aussi dans leur reconnaissance pour les citoyens qui les nourrissent. Et les citoyens inférieurs, bien qu'ils aient des intérêts particuliers et divergents, ont une reconnaissance unanime envers les gardiens de leur intérêt commun.

Et s'il arrivait, par malheur, que les gardiens ne soient pas persuadés qu'il n'est pour eux d'autre bien que celui de l'Etat, les institutions feront en sorte qu'ils n'en puissent trouver d'autre et leur assureront d'ailleurs une vie modeste mais sûre, exempte de troubles et de soucis domestiques.

Que penser de cette doctrine? Remarquons tout d'abord trois choses. Ce "communisme", comme on a voulu l'appeler, ne s'applique ici qu'aux gardiens, et non pas à la classe inférieure qui, elle, peut posséder en propre richesses, femmes et enfants. Ensuite, le système ne consiste pas à répartir les biens selon les besoins de chacun, mais à réserver la nécessaire portion pour qui est au plus haut de l'échelle sociale. Il n'est pas question non plus de

socialisation des moyens de production, mais la seule mise en commun des salaires et cela, dans la plus petite partie de la population. Ces remarques s'imposent pour des oreilles habituées à une tout autre orchestration de ce grand mot de notre époque: le communisme. Notons enfin, que l'unité dont il s'agit ici, est loin d'être une unité sans diversité et sans pluralité. Elle "se fonde au contraire sur la spécialisation des fonctions, la discrimination des aptitudes, et l'appropriation des activités aux tâches dont elles sont capables³⁶." La véritable égalité politique, selon Platon, est d'ordre géométrique; "elle accorde plus à celui qui est plus considérable, et moins à celui qui l'est à un degré moindre. Elle se fonde donc sur la valeur personnelle de chacun, et non sur sa simple qualité de citoyen³⁷."

Mais, c'est la notion même d'organisme qui est surtout dangereuse.

Ni la cité n'est composée de familles, ni la famille composée d'individus comme le corps est composé de membres et les membres de tissus. Quand on le dit, c'est en vertu d'une assimilation qui est exacte sous beaucoup de rapports, mais non pas absolument. L'exagérer, c'est tomber dans les plus graves erreurs³⁸.

³⁶ ROBIN, Platon, p. 284.

³⁷ BACCOU, Notes à la traduction de la République, p. 482-483.

³⁸ SERTILLANGES, La philosophie morale de St Thomas d'Aquin, p. 13.

Dans l'organisme physique, en effet,

chacun des membres est une partie intégrante destinée par tout son être à s'insérer dans l'ensemble de l'organisme. Hors de l'organisme il n'a, par sa nature propre, aucun sens, aucune finalité; il est entièrement absorbé par la totalité de l'organisme, auquel il se relie. Il en va tout autrement dans la communauté morale... Le tout n'a pas ici d'unité qui subsiste en soi, mais une simple unité de finalité et d'action³⁹.

Platon classifie chacun selon sa valeur personnelle. Mais à l'intérieur de chaque classe, chacun n'en est-il pas réduit à la fonction qu'il exerce? Ainsi, on ne parlera plus d'hommes, avec toute la gamme de valeurs que cela suppose, mais bien d'artisans, de laboureurs, de guerriers. Le bien qui reviendra à l'artisan, en tant que tel, est bien suprême pour la cité (selon son ordre hiérarchique), mais ce n'est certes pas son bien définitif à lui en tant que sujet, en tant qu'individu. Peut-on vraiment adresser ce reproche à Platon? Non pas, si l'on a accepté avec lui que le bien de cité était la fin ultime de l'individu. Après cela, on n'aura plus le droit de réclamer, au nom du bien personnel, la propriété privée, la famille. Si le bien de l'Etat en exige

³⁹ PIE XII, Discours aux médecins neurologues, dans Documentation Catholique, p. 1231-1232.

le sacrifice, on devra le faire⁴⁰.

Ainsi raisonne Platon. Avait-il songé aux conséquences graves issues de l'application de cette doctrine⁴¹?

4) Communauté de biens et bonheur. — Ce n'était là que le début des difficultés. Et les interlocuteurs de Socrate ne prétendaient pas se laisser endoctriner sans protester. On n'est donc pas surpris de voir Thrasymaque (le sophiste) demander brusquement après audition des nouvelles

⁴⁰ Disons plus particulièrement, en ce qui nous regarde, que si nous voulons sauvegarder les intérêts de la personne en sauvegardant le droit à la propriété, c'est pour assurer l'intérêt de la cité que Platon, lui, retirera ce droit à ses gardiens. La question se pose donc maintenant sur un plan supérieur: peut-on sacrifier la personne à la société?

⁴¹ Sur cette question, il nous paraît opportun de citer ces autres paroles de Pie XII. Le principe de finalité "affirme que la partie existe pour le tout, et que par conséquent le bien de la partie reste subordonné au bien de l'ensemble; que le tout est déterminant pour la partie et peut en disposer dans son intérêt. [...] Respect au principe de totalité en soi! Cependant, afin de pouvoir l'appliquer correctement, il faut toujours expliquer d'abord certains présupposés. Le présupposé fondamental est de mettre au clair la quaestio facti...: les objets auxquels le principe est appliqué, sont-ils dans le rapport de tout à partie? Un deuxième présupposé: mettre au clair la nature, l'extension et l'étroitesse de ce rapport. Se place-t-il sur le plan de l'essence ou seulement sur celui de l'action, ou sur les deux? S'applique à la partie sous un aspect déterminé ou sous tous les rapports? Et dans le champ où il s'applique, absorbe-t-il entièrement la partie ou lui laisse-t-il encore une finalité limitée, une indépendance limitée? La réponse à ces questions ne peut jamais être inférée du principe de finalité lui-même; cela ressemblerait à un cercle vicieux. Elle doit se tirer d'autres faits et d'autres connaissances." Op. cit., p. 1232-33.

constitutions:

Que répondras-tu, Socrate, si l'on te dit que tu ne rends pas ces hommes fort heureux, et cela de leur faute? En réalité, la cité leur appartient, et ils ne jouissent d'aucun des biens de la cité comme d'autres qui possèdent des terres, bâtissent de belles et grandes maisons qu'ils meublent avec une magnificence appropriée, font aux dieux des sacrifices domestiques, offrent l'hospitalité et, pour en venir à ce que tu disais tout à l'heure, ont en leur possession de l'or, de l'argent, et tout ce qui, d'après l'opinion courante, assure le bonheur⁴².

La riposte ne se fait pas attendre, et il nous semble possible de bien la comprendre maintenant que nous connaissons la situation d'ensemble. Non, ces hommes ne seront pas malheureux. Platon nous déclare même "qu'il n'y aurait rien d'étonnant à ce que nos guerriers fussent très heureux ainsi⁴³." Et nous pensons tout de suite à la joie du devoir accompli. N'est-ce pas là, en effet, un grand bonheur pour le gardien que de voir toute la cité heureuse, et cela, au prix même de quelques sacrifices de sa part? Il y a aussi d'autres joies plus grandes que celles réclamées par le sophiste: celle de la vision, celle de l'honneur, du pouvoir,

⁴² Rép., 419.

⁴³ Rép., 420b.

celle de l'affection des autres citoyens⁴⁴. Formés à ne pas exercer le pouvoir pour leur profit, mais pour le seul intérêt de l'inférieur et du subordonné, orientés vers le seul service de la communauté et trouvant en cela même leur développement personnel, ces grands hommes ne sauraient se chagriner de ce qu'on leur enlevât ce qui est pour eux davantage source de mal que de bien. Dans la perspective qu'il a adoptée, Platon a parfaitement raison.

Aussi, comprend-on mal cette remarque de Robin: "La raison générale de ce communisme est manifeste: en supprimant l'objet du désir et des attachements qui en sont la suite, Platon s'est flatté de supprimer le désir lui-même⁴⁵." C'est oublier que tous les désirs inférieurs ont déjà été disciplinés dans la catharsis. Aussi, toutes ces mesures nouvelles ne sont que des mesures prophylactiques. Platon ne violente

⁴⁴ Sur le problème de la sauvegarde de la personnalité, voici ce qu'écrit Moreau: "La communauté représente donc une fin extérieure à l'âme, permettant de définir le bien de l'âme en termes d'adaptation, comme celui d'un instrument, tout en réservant l'accès à l'autonomie. Il suffira de montrer pour cela que la vertu civique, le dévouement à la communauté, caractéristique des gardiens, ... est en même temps la vertu essentielle de l'homme, qu'en développant sa socialité, l'homme réalise de mieux en mieux sa personnalité." La construction de l'idéalisme platonicien, p. 216.

⁴⁵ Platon, p. 284-285.

pas la nature, comme le prétend Diès⁴⁶. Il l'élève au contraire, la lance dans des régions supérieures, puis la défend contre tout fléchissement. Les sages de Platon sont bien près de nos "moines" qui, eux aussi, ont renoncé à tout, pour ne s'occuper que du surnaturel. Encore une fois, le problème est bien plutôt de savoir si ce renoncement est vraiment nécessaire ici, s'il est possible, s'il est fait pour des motifs supérieurs justificatifs. Platon, pour sa part, n'en doute nullement.

En voilà assez sur la condition économique de la classe des gardiens. Nous terminerons ce chapitre par un bref examen de cette condition chez la classe inférieure.

B) La situation des artisans. — Platon n'y insiste guère. Il s'agit de gens sans instruction, sans possibilités intellectuelles, donc sans intérêt, pour la bonne marche d'une cité, à part leur oeuvre manuelle. Dans ce domaine cependant, c'est-à-dire en ce qui concerne les métiers, Platon prévoira une éducation appropriée. Ce qui importe avant tout, c'est de surveiller étroitement l'activité économique des travailleurs, de veiller très attentivement afin que richesse ou pauvreté excessive ne se glisse pas dans la ville⁴⁷.

⁴⁶ Platon, p. 167.

⁴⁷ Rép., 421e.

Ce rôle de modérateur revient aux gouvernants.

Supposons, en effet, que ces gens s'enrichissent outre mesure; confiants en cette puissance nouvelle, ils pourraient se révolter et exiger leur part de pouvoir, ce qui serait funeste, quand on connaît leur capacité de Pensée. Un excès de pauvreté n'est guère mieux: les pauvres gens sont toujours des mécontents et fomentent facilement la révolte⁴⁸. Que le philosophe veille donc!

Malgré ces réserves, point ne leur sera demandé le sacrifice de la propriété privée. Pour quelles raisons? Platon les en croit-il incapables? Ou peut-être invoque-t-il les mêmes raisons que les auteurs subséquents apporteront, à savoir, par exemple, que l'on travaille avec beaucoup plus d'intérêt sur ce qui est à soi? Et cela importe ici grandement puisque la fonction de cette classe est de produire. Mais Platon ne s'explique pas. Il est sans doute une raison majeure qui joue ici. Ces hommes de qualité inférieure ont droit à un certain bonheur. Les richesses — source d'un peu de joie — ne leur seront donc pas refusées. Et ils n'envieront pas les guerriers non plus avec leur bonheur supérieur, car, avec l'âme qu'ils ont, ils ne voudraient pas de cette félicité. Ceux qui mettent leur bonheur dans la poursuite

⁴⁸ Souvenons-nous qu'au temps de Platon, cette menace d'une révolte populaire était des plus imminentes.

des richesses ne sauraient se satisfaire de la part des contemplatifs et ne se soucient pas de la gloire; si d'ailleurs ils avaient le goût d'une telle existence, avec les obligations qu'elle implique, la constitution de l'Etat les ferait immédiatement passer dans les classes supérieures.

Le bonheur de l'artisan ne se réduit pourtant pas à si peu. Le souci du matériel est sa préoccupation spécifique. Son devoir bien accompli dans ce domaine sera pour lui source de joie. L'idéal de la contemplation ne lui est pourtant pas complètement refusé. C'est par l'amour et la soumission qu'il vouera au philosophe, intermédiaire entre l'Etre et lui, que l'artisan s'assurera cette part de bonheur supérieur, bonheur que tout homme trouve dans l'imitation de Dieu⁴⁹.

⁴⁹ "L'amour est en conséquence un moyen pour l'âme déchue et condamnée à vivre dans le lieu "d'ici-bas", d'imiter, autant qu'elle le peut, le Dieu duquel elle relève et dont elle fut la suivante. Or ce qui caractérise la plus belle forme de cette imitation, c'est l'amoureux attachement à un Etre dont on a reconnu que, par sa nature, il est philosophe et apte à conduire, portant ainsi l'empreinte de sa souveraineté dans l'ordre divin." ROBIN, Platon, p. 264. (Référence au Phèdre, 252c-253c.)

CHAPITRE TROISIEME

LES RICHESSES DANS LA CITE IMPARFAITE.

La cité idéale cède la place à la cité imparfaite aux livres des Lois. On sait que cette oeuvre fut la dernière de Platon et qu'il la laissa même inachevée. C'est le fruit mûr d'une vie de réflexions et d'épreuves sans nombre, le travail d'un sage ayant éprouvé la valeur de sa pensée et pouvant sacrifier un idéal à l'exigence d'une réalité à laquelle il faut bien correspondre.

Peut-on trouver d'autres circonstances qui aient pu influencer la doctrine du théoricien politique? D'aucuns parlent de la critique de certains philosophes; d'autres, des railleries du poète comique Aristophane¹, plusieurs enfin mettent en avant le grand désappointement survenu après cette malheureuse affaire de Sicile. Quoi qu'il en soit des raisons, nous découvrirons ici une évolution de pensée et des concessions pratiques auxquelles on était loin de s'attendre. Voyons plutôt.

¹ On discute beaucoup à savoir si Aristophane a vraiment connu cette doctrine de Platon, et si c'est bien elle, et non pas une autre, qu'il tentait de ridiculiser dans son Assemblée des femmes.

1- REPETITION DE L'UTOPIE.

Nous parlions d'une évolution de pensée. Il est cependant un point sur lequel le philosophe ne démord pas. Il y apporte même une emphase et une insistance que l'on ne trouvait pas dans la République. Le régime par excellence est défini ici: celui où l'on pratique la communauté de vie matérielle et spirituelle la plus absolue, dans toutes les classes de la société.

L'Etat, le gouvernement, les Lois qui tiennent le premier rang pour l'excellence sont ceux où l'on pratique le plus strictement, dans toutes les parties de l'Etat, le vieux dicton, que tout est véritablement commun entre amis. Si donc il arrive quelque part à présent, ou s'il doit arriver un jour que les femmes soient communes, les enfants communs, et tous les biens communs, qu'on s'applique par tous les moyens à retrancher du commerce de la vie ce qu'on appelle la propriété individuelle... jamais personne ne posera de règle plus juste et meilleure que celle-là pour atteindre le plus haut degré de vertu. Dans une telle cité, qu'elle soit habitée par des dieux ou des enfants de dieux qui soient plusieurs ensemble, ils passeront leur existence dans la joie. C'est pourquoi il ne faut point chercher ailleurs un modèle de gouvernement, mais s'attacher à celui-là, et chercher par tous les moyens à réaliser celui qui lui ressemblera le plus. Celui que nous avons entrepris aujourd'hui de fonder, sera, si nous parvenons à le réaliser, très voisin de cet exemplaire, et le seul qui mérite le second rang².

Platon n'a jamais été aussi absolu. Jamais il ne nous a fait sentir autant combien, à son sens, la propriété

² Lois, 739c-e.

privée pouvait briser l'unité idéale de la cité. Mais c'est pour des "dieux ou des enfants de dieux" qu'il parle. Pour une cité où tous seraient des immortels. Et il se résigne enfin à rester parmi nous, à organiser notre vie humaine, le plus près possible de ce modèle qu'il décrit avec tant de chaleur; et encore, n'est-il pas bien sûr de réussir cette nouvelle tentative. Que ce fût par désenchantement ou par compréhension, Platon se devait d'évoluer. Il l'a fait.

2- LA PROPRIETE TEMPEREE.

Le régime qui "mérite le second rang" acceptera la propriété privée pour tous. Car les hommes sont vraiment incapables de plus. Donc.

que nos citoyens partagent entre eux la terre et les maisons, et qu'ils ne cultivent pas le sol en commun, puisque, comme il a été dit, ce serait trop demander à des hommes nés, nourris et élevés comme ils le sont³.

C'est avant tout sur l'éducation contrôlée que Platon comptait pour ennoblir ses citoyens. Mais tels qu'on les lui abandonne, élevés selon les vieilles méthodes et dans les vieilles erreurs, il est impossible d'exiger d'eux davantage désormais.

L'auteur des Lois n'en fait pas moins une restriction qui pourrait bien être toute une orientation et qui, en tout cas, semble avoir pour but de contrebalancer les mauvais

³ Lois, 740a.

effets de la propriété individuelle. Il ajoute, en effet, que les citoyens devront faire ce

partage dans la persuasion que chacun doit considérer le lot qui lui est échu comme lui étant commun avec la cité tout entière et que, la terre étant sa patrie, il doit la soigner avec plus d'attention que les enfants ne font leur mère...⁴

C'est qu'au fond, Platon reste persuadé que les biens sont donnés à tous les hommes, dans une cité (comme aux enfants d'une même famille), que c'est là une occasion unique d'union et qu'il faudra éviter à tout prix de l'empoisonner par un égoïsme intempestif. C'est au nom d'une passion difficilement contrôlable que l'on réclame la propriété privée. Platon l'accorde, bien à contre-cœur, en tâchant de prévenir les plus mauvais effets.

Toutes les autres prescriptions seront dictées au politicien par cette conviction. De plus, son dégoût pour la cupidité viendra conforter tous ces principes de communauté.

Tout d'abord, il faudra assurer la répartition des terrains. Et pour ce, il faut nécessairement se placer au tout début de la cité, lors de sa fondation. Le chef distribuera les terrains à tous les habitants qui en recevront une part égale⁵. On évitera ainsi les jalousies, les convoitises, le mécontentement, vite dégénérés en luttes de classes. Mais,

⁴ Lois, 740a.

⁵ Lois, 741b.

s'il faut partir d'un Etat déjà constitué, c'est une autre histoire.

Quand un Etat est réduit à se donner des lois, il est dans l'impossibilité de laisser intacts les anciens règlements, et en même temps d'y toucher en quelque manière. Il ne lui reste, pour ainsi dire, qu'un souhait à faire et il doit se borner à de légers changements introduits avec prudence et à force de temps. Ces changements ne sont possibles que lorsque ceux qui possèdent des biens immenses...⁶ sont assez généreux pour partager avec les déshérités.

Ce texte est à remarquer. Alors qu'il était si audacieux dans ses plans utopiques, Platon devient circonspect quand il s'agit de s'attaquer à des cadres organisés. Remarquons surtout — et c'est un point essentiel — qu'il est ici fait appel à la générosité. C'est déjà le signe d'une plus saine philosophie.

Un autre point majeur à considérer, c'est le nombre de citoyens que comptera une cité. Platon fixe ce nombre à 5,040. Que ce soit ou non pour des raisons mystiques (pythagoriciennes) que Platon a choisi ce chiffre, c'est pour une fin bien pratique qu'il demande de le conserver intact. Ce n'est qu'un autre artifice pour conserver l'égalité de la propriété foncière.

Oh les meilleurs de tous les hommes, ne vous laissez pas de respecter la ressemblance et l'égalité qui est entre vous... tant en ce qui concerne votre nombre qu'en tout ce qui peut se faire de beau et de

⁶ Lois, 737d.

bon. Et dès à présent, commencez par garder pendant toute votre vie le nombre qui a été fixé⁷.

Nombre difficile à conserver, vu l'irrégularité naturelle des naissances. Platon a prévu cet autre obstacle et propose des remèdes radicaux.

On peut en effet arrêter la génération quand elle est trop abondante, ou, au contraire, apporter tous ses soins et ses efforts à accroître la quantité des naissances, par des distinctions honorifiques, des flétrissures, des remontrances⁸.

L'économie peut porter assez loin ses coups, comme on peut le voir. C'est du malthusianisme avant la lettre.

3- LE COMMERCE.

C'est la première fois que nous signalons cet "item". Ce n'est pas que Platon y attache une importance moindre, au contraire. Le commerce, fondé sur la monnaie, était alors chose assez récente, mais qui avait pris un essor formidable. Athènes était, à l'époque où vivait Platon, une cité qui devait presque tout son prestige à l'ampleur de ses importations et de ses exportations. Ce nouvel ordre de choses n'allait pas sans difficultés. L'entrée en Grèce de produits étrangers suscitait des besoins toujours nouveaux, et la frugalité de vie d'autrefois en pâtissait. Le confort matériel risquait

⁷ Lois, 741b.

⁸ Lois, 740d.

de faire oublier des réalités supérieures plus arides. De plus, par le fait d'une circonstance historique, tous ces échanges étaient entre les mains de gens sans conscience. La profession étant des plus lucratives, ces gens pouvaient se permettre d'acquérir d'immenses propriétés, de monopoliser quoi! C'était à nouveau le spectre de la révolte ramené par l'inégalité. C'est ce qu'il fallait prévenir une fois encore.

Une solution à ce problème serait de fonder la ville dans un endroit où l'on n'aurait besoin de rien importer. Platon avoue lui-même que c'est une chose pratiquement impossible⁹. Force sera donc de trouver autre chose. Si l'on défendait de trafiquer les terres, ce serait un point d'acquis. L'égalité du bien foncier serait assurée. Le législateur dira donc à ses subordonnés:

...ne méprisez pas la hauteur et la grandeur de la fortune qui vous a été répartie au début dans une juste mesure, en achetant ou en vendant les biens les uns des autres... Une organisation comme la nôtre exclut la passion de s'enrichir...¹⁰

Par cette défense, Platon veut faire d'une pierre deux coups: sauvegarder l'égalité dans la possession foncière et brider le goût du lucre qu'apporte avec lui le commerce. C'est faire preuve de beaucoup de sagacité et... d'utopie. Platon a-t-il pensé à l'émigration et à l'immigration par exemple? Ses

⁹ Rép., 370e.

¹⁰ Lois, 741b-e.

régulations exigent par trop de stabilité dans un monde en perpétuel mouvement. Il n'en continue pas moins sur un terrain plus glissant encore.

Les citoyens, qui sont pour la plupart des cultivateurs ou des artisans, devront bien cependant échanger ou vendre leurs produits. C'est une source de revenus qui peut être dangereuse. D'autant plus que, à part le lot qu'ils ont reçu initialement, les habitants possèdent une fortune personnelle d'importance variable¹¹. Pour éviter un abus — qui pourrait, cette fois, être aussi bien du côté de la pauvreté que de la richesse — le législateur fixera une limite au capital: celle de la pauvreté sera celle de la valeur du lot tiré au sort. Cette limite une fois établie, il permettra d'acquérir le double, le triple et même le quadruple du montant initial non compris la valeur du lot¹². Et s'il y a surplus? On le déversera dans le trésor de l'Etat qui imposera de lourdes amendes à quiconque se refusera à cette règle¹³. Cette ingérence de l'Etat dans les affaires personnelles fait drôlement contraste avec l'appel à la générosité dont on parlait tout à l'heure. Cependant, quand nous aurons

¹¹ Platon demande même que l'on classifie les citoyens selon leur valeur économique. Changement radical!

¹² Lois, 744d.

¹³ Lois, 745a.

vu la nature de la loi chez Platon, nous comprendrons que, malgré les apparences, il ne se contredit pas.

Que dire maintenant du commerce proprement dit? Platon statue que le médium d'échange ne sera ni l'or ni l'argent;

car toutes ces maximes demandent à être complétées par une loi qui défende à tout particulier de posséder de l'or et de l'argent. On aura pourtant une monnaie pour les échanges journaliers... monnaie qui ait valeur dans le pays, mais qui n'en ait pas pour l'étranger¹⁴.

Triple effet ici: la manipulation de l'or n'échauffera plus les sens, l'avarice sera impossible, le commerce étranger sera contrôlé par l'Etat qui, seul, pourra faire le change de la monnaie. C'est un magnifique coup de filet pour sûr!

De plus, aucun citoyen, ni par son choix ni contre son gré, ne sera marchand ou négociant¹⁵. Ce sera la meilleure sauvegarde de l'amitié qui doit exister entre citoyens. Car,

jamais il ne saurait y avoir d'amitié entre eux, lorsqu'il y a beaucoup de procès et beaucoup d'injustices parmi eux; [...] C'est pour cela que nous disons qu'il ne doit y avoir dans la cité ni or ni argent et qu'on ne doit pas s'évertuer à s'enrichir par des métiers manuels, des usures, de honteux élevages de bétail, mais uniquement par le commerce des produits que fournit l'agriculture, et encore faut-il que ce commerce ne nous fasse pas négliger ce à quoi sert naturellement la richesse, je veux dire l'âme et le corps...¹⁶

¹⁴ Lois, 742a-b.

¹⁵ Lois, 919e.

¹⁶ Lois, 743d-e.

Platon, on peut le voir, est sans cesse préoccupé par l'essentiel. Les moindres prescriptions qu'il élabore sont orientées dans le sens de cette finalité.

Si les citoyens ne sont pas commerçants, les commerçants ne seront pas citoyens. C'est protéger la santé morale de l'Etat en empêchant une classe dangereuse de parvenir au pouvoir.

Mais puisque, enfin, un certain commerce est nécessaire, il faudra suivre les dispositions suivantes:

... en premier lieu, avoir le moins de marchands possibles; en second lieu, y employer des gens qui, s'ils venaient à se corrompre, ne causeraient pas un grand préjudice à l'Etat¹⁷, et, en troisième lieu, trouver un moyen pour que ceux qui exerceraient ces professions ne prissent pas aisément l'habitude d'une impudence sans frein et d'une grande bassesse d'âme¹⁸.

4- DERNIERE CONCESSION?

Platon a relâché un peu la discipline. Conscient de son impuissance à réaliser dès maintenant ce qu'il considère toujours comme un idéal, à savoir la communauté absolue, il consent enfin à permettre ce gouvernement de second rang. La propriété privée a désormais droit de cité. Mais à quelle

¹⁷ Des gens qui n'auraient aucun pouvoir politique, de quelque nature qu'il soit.

¹⁸ Lois, 919c-d.

précarité elle est réduite au milieu de toutes ces lois qui tentent de la brider! Platon sent très bien que le mécontentement gronde toujours, que plusieurs insatisfaits réclament une plus grande liberté d'action. Et, dans un texte haut en couleurs, il revient encore une fois sur toute cette doctrine avec des paroles conciliatrices qui pourraient bien être les prémisses de nouvelles concessions.

Au reste, il faut bien se dire que les circonstances ne seront jamais assez favorables pour que tout ce que nous venons de prescrire se réalise à la fois comme nous l'avons dit; qu'il y aura toujours des gens qui n'accepteront qu'avec peine un tel établissement, qui ne se résigneront pas à ce qu'on fixe et mesure pour toute leur vie ce qu'ils doivent posséder... à ce qu'on les prive d'or et d'argent et de bien d'autres choses que le législateur leur interdira certainement, d'après les recommandations que nous venons de lui faire. [...] En un sens ces réflexions ne sont pas impertinentes, mais c'est l'ensemble de la législation qu'il faut considérer; et le législateur, de son côté, vous répondra ceci: "Ne croyez pas, mes amis, que je méconnaisse ce qu'il y a de juste dans les objections que vous venez de me faire; mais je crois que, lorsqu'on projette une chose, on a tout à fait raison, en exposant le plan de l'entreprise, d'y faire entrer tout ce qu'il y a de plus beau et de plus vrai, et que, s'il s'y trouve quelque chose d'impraticable, on l'esquive et on ne le fasse pas, mais que, pour le reste, s'il ressemble ou est apparenté à ce qu'il convient de faire, on fasse tous ses efforts pour le réaliser, puisque, même dans les plus petits ouvrages, l'artiste qui veut être estimé doit toujours exécuter entièrement les parties de son dessein qui se tiennent ensemble"¹⁹.

¹⁹ Lois, 746.

L'évolution se fera d'elle-même, poussée par des forces irrésistibles. Platon ne s'en cache plus. L'essentiel, pour lui, c'est "l'ensemble de la législation", c'est-à-dire, l'esprit qui a présidé à son élaboration. Les régulations particulières auront beau céder sous le poids des réclamations justes ou injustes, on ne devra pas sacrifier l'orientation générale. Bien plus, le législateur sera toujours dans son droit, même s'il a conscience de brimer ou de léser les citoyens. Son rôle est de "faire entrer tout ce qu'il y a de plus beau" dans ses plans de la cité, d'élaborer un beau tableau. Aux citoyens d'imiter ce qui est imitable et de rejeter l'impraticable.

C'est le dernier cri d'un idéalisme qui ne veut pas se désavouer.

CHAPITRE QUATRIEME

JUGEMENTS ET CONCLUSION.

Le rôle du philosophe de la politique, on aura pu le voir, n'en est pas un tellement facile. Ou, du moins, exige-t-il la maîtrise d'un vaste système, véritable organisme dont on ne peut toucher un point sans déclancher une chaîne de réactions. Et l'on retrouve ici l'unité bien spécifique de l'homme: puisque c'est bien de lui enfin qu'il s'agit, de son être et de son activité.

De sorte que, en marge du problème central que nous avons à traiter, nous avons dû en aborder d'autres, très nombreux, dont il nous a fallu souvent présumer la solution, au risque d'avoir à rebâtir ou à justifier tout un programme de moralité. Il ne peut en résulter, pour le thème majeur, qu'un statut de précarité, sinon un état de flottement dans l'enchevêtrement de toutes ces lignes complémentaires. Mais, mieux vaut respecter la vérité dans la présentation qu'elle se choisit, que de l'organiser de toutes pièces et la détruire sous prétexte de la simplifier.

Malgré tout, on aura pu discerner ici une ordination assez bien définie, une hiérarchisation puissante et enlevant de tout le matériel humain. On est loin des mesquineries du pragmatisme utilitariste, ou même d'un hédonisme limité par les bornes d'une sensibilité rabougrie. Un matériel,

somme toute assez banal, est devenu, sous le dynamisme du maître, un point de départ vers des sommets que certains philosophes avaient tendance à oublier, et que, même aujourd'hui, on néglige trop souvent.

Et pourtant, il faut bien l'avouer, on sent planer sur cette doctrine l'ombre de très graves reproches partiellement justifiés. Nous verrons donc, tout d'abord, trois accusations portées contre la morale platonicienne. Mais, pour être justes, nous les ferons suivre d'une critique plus constructive, essayant de tirer des trois chapitres précédents des conclusions pratiques et enrichissantes.

1- GRIEFS.

On reproche d'abord à Platon l'apriorisme de sa morale. Ainsi, écrit Moreau, pour lui, les notions morales — comme les notions mathématiques —

n'ont pas besoin pour être vraies que leurs objets soient réels. Elles ne sont pas formées à posteriori, par abstraction, à partir de l'observation des objets sensibles spontanément classés. [...] L'Idée du juste ne se forme pas d'après l'observation des actes justes; au contraire, un acte n'est juste que s'il est conforme à l'idéal de justice; et dût-il ne jamais s'accomplir une action juste que l'Idée du juste n'en serait en rien diminuée dans son essence et sa valeur¹.

¹ MOREAU, op. cit., p. 313-314.

Objection majeure! Car, en définitive, c'est pratiquement oublier l'homme pour lequel on légifère. Et c'est justifier cette accusation de Lévy-Bruhl que "les morales théoriques n'ont jamais fait oeuvre scientifique ni entrepris l'étude objective de la réalité morale²." Ces paroles de Sertillanges nous font comprendre mieux encore ce dont il est question ici:

La déduction est une méthode naturelle à l'esprit humain. Elle doit tenir, en morale comme partout, une large place. [...] de ce que la confiance périrait par la pratique généralisée du mensonge, on conclut très correctement que le mensonge est antihumain et par conséquent immoral. [...] Mais à côté de ces simples cas, il en est de beaucoup plus complexes, comme le régime de la propriété, le mariage... problèmes qui mettent en cause, lorsqu'il s'agit de passer des principes tout premiers de la pratique à des conclusions précises, une foule de conditions positives...³

Dans la République, Platon n'a pas voulu s'attarder à cette question. Peu lui importait alors que l'idéal fût réalisé ou non, réalisable ou non. La pureté, la grandeur du modèle d'abord! Mais on ne saurait s'en tenir là; les Lois démentissent en partie cette attitude. Car, malgré un nouveau départ dans l'absolu, compte est tenu cette fois du réel concret, existentiel, avec lequel il faut en fin de compte

² LEVY-BRUHL, La morale et la science des moeurs, p. 48. Cité par SERTILLANGES, op. cit., p. 9.

³ SERTILLANGES, op. cit., p. 9.

accepter de travailler. Même si Platon ne pardonne pas aux citoyens leur manque d'éducation, leur petitesse d'âme, il en tient pourtant compte et établit en conséquence des conditions de vie plus praticables. Peut-on dire, à ce moment, qu'il a renié son idéalisme?...

Platon, dit-on encore, ne compte pas assez sur la vertu intérieure de l'homme. Son action est au contraire tout extérieure, coercitive même. A preuve, le fréquent recours qu'il fait à la loi pour engager ses citoyens dans l'activité qui lui paraît la meilleure; la communauté de biens par exemple.

Pour énoncer un tel jugement, il faut n'avoir pas très bien compris la conception platonicienne de la loi. Calliclès déclarait froidement que la loi était le triomphe de la nature la plus forte⁴. L'Académicien prône, au contraire, une loi toute rationnelle, qui ne soit que l'expression de la pensée supérieure, dominatrice de toutes les passions irascibles et concupiscibles. Pour lui, "... nous devons obéir à la partie immortelle de notre âme pour administrer nos maisons et nos cités, en donnant le nom de loi à l'intelligence qui nous a été répartie⁵." L'excellence de la loi

⁴ Gorgias, 488.

⁵ Lois, 714a.

lui vient donc de ce qu'elle est la simple expression de la raison. La "nomos" a pour premier but le bien de l'ensemble⁶, ce bien commun desservi par la vertu civique⁷ qui, selon le grand principe socratique, est génératrice de bonheur⁸. On s'est mépris en accusant la loi. C'est plutôt la fin qu'elle vise qui doit être mise à caution.

Puisque le philosophe est la "raison" de l'Etat, poursuit Platon, en le suivant, on est sûr d'atteindre au bien supérieur que seule l'intelligence peut voir et dont seule elle peut enseigner le chemin. Au contraire,

quiconque ne consent pas à s'abstenir, autant qu'il dépend de lui, de ce que le législateur a compté et rangé parmi les choses honteuses et mauvaises, et à pratiquer... de tout son pouvoir ce qu'il a classé parmi les choses belles et bonnes, celui-là ne voit pas qu'en tout cela il traite son âme, sa partie la plus divine, de la manière la plus déshonorante et la plus inconvenante⁹.

Notons aussi que, dans les Lois, Platon compte moins sur la contrainte pour imposer aux sujets les décisions souveraines de la philosophie. A preuve, ces multiples préambules "qui sont des exposés de motifs par lesquels le législateur cherche à faire comprendre ses prescriptions, et encourage ses

⁶ Lois, 715b.

⁷ Lois, 707d.

⁸ FESTUGIERE, op. cit., p. 430.

⁹ Lois, 728a-b.

citoyens à s'y conformer¹⁰."

Dernier reproche, que nous avons déjà rencontré d'ailleurs: Platon sacrifie l'individu à l'Etat. On peut difficilement écarter ce blâme. Distinguons toutefois. Car ce qui nous apparaît comme un mal est un bien supérieur aux yeux de ce philosophe. Si l'idéal de l'homme, sa détermination ultime et béatifiante, est la contemplation dans et par la cité juste, on ne pourra empêcher le sacrifice de réalités inférieures dont la présence pourrait faire obstacle à la réalisation finale. Si richesses et propriété privée ne sont pas moyens de "salut", qu'on y renonce. Qui n'en dirait pas autant? L'histoire nous a fait découvrir d'autres vérités: par exemple, que la famille est un bien qu'il ne faut pas sacrifier à l'Etat, que la propriété privée est gage de prospérité temporelle et moyen nécessaire de bonheur. Platon n'a pas connu certaines dimensions de l'homme. De là certaines erreurs de sa part. Il a pourtant été rigoureusement fidèle aux valeurs qui lui étaient les plus chères.

2- L'ENSEIGNEMENT DE PLATON.

A ceux qui ne sont plus "de notre temps", qui ont ignoré nos conditions actuelles de vie, qui ont légiféré pour

¹⁰ ROBIN, Platon, p. 299.

le "passé", nous ne témoignons bien souvent que mépris ou que déférence raide, comme il convient à de nobles antiquailles. Et pourtant! Ces vieux maîtres ont pour nous bien des vérités qu'il serait fatal d'ignorer ou malhonnête de leur refuser.

Puisqu'on y insiste, il est vrai que la voix de Platon s'adressait d'abord aux hommes de son temps. Alors que grondaient les menaces d'une morale dépravée, d'une révolte populaire excitée par une injustice de classes, d'une corruption des chefs avilis par la cupidité, il a prêché le culte de l'ordre, de la justice, la primauté de la sagesse, l'égalité des classes, l'ennoblissement des chefs, la frugalité de l'existence, la surveillance des transactions nécessaires. Au niveau des détails de structure, cela ne vaut peut-être plus pour nous — de même que cela ne convenant pas en bloc de son temps. Mais, à un plan supérieur, que de vérités à retenir!

Entre autres, Platon nous a rappelé à juste titre la primauté de la contemplation. Saint Thomas, se référant sans doute à une Réalité supérieure, abondera pourtant dans ce sens¹¹. Rappelé aussi que les responsables de la cité doivent

¹¹ Ad contemplationem, "omnes aliae operationes humanae ordinari videntur, sicut ad finem. Ad perfectionem enim contemplationis requiritur incolumitas corporis, ad quam ordinantur artificialia omnia quae sunt necessaria ad vitam. Requiritur etiam requies a perturbationibus passionum, ad quam pervenitur per virtutes morales et per prudentiam, et quies ab exterioribus passionibus, ad quam ordinatur totum regimen

être animés d'une vertu supérieure, préparés par une longue éducation, entraînés à sacrifier leurs intérêts propres à l'intérêt commun. (Combien de maux évités si nous suivions encore ces prescriptions.) Rappelé encore qu'une trop grande aisance peut dégénérer en corruption; le Père Lebreton reprend ce thème aujourd'hui quand il écrit:

Le cas de la Suède est frappant; il n'y a pas 2% de pratiquants chez les protestants. [...] La Suède est le plus bel exemple de réussite économique¹².

Dans le domaine de l'économie encore, Platon nous met en garde contre un certain libéralisme, contre un débridement des forces productrices dans le seul but de la production et non pas pour la satisfaction de besoins essentiels. Le confort matériel doit être une libération avant tout, permettant à l'homme de vaquer en paix à d'autres occupations. Et nous entendons encore la voix du Père Lebreton faisant écho:

On ne trouvera pas le bonheur humain si on le place uniquement dans l'acquisition et la croissance indéfinie du confort, parce que le confort peut toujours croître et le désir humain peut toujours s'accroître, et l'égoïsme humain peut toujours devenir plus grand. Si donc il n'y a pas en face un souffle

¹¹ (suite) *vitae civilis, ut sic, si recte considerentur, omnia humana officia servire videantur contemplantibus veritatem.*" Summa contra Gentiles, Lib. III, cap. 37, 6. Maritain a dit de ce texte qu'il était aristotélicien. Ne pourrait-on pas dire autant combien il est platonicien.

¹² LEBRET, Le problème du travail dans le monde moderne, p. 45.

spirituel, une lumière spirituelle suffisante pour que... l'homme puisse davantage s'élever vers Dieu, c'est l'échec¹³.

Deux pensées fortes qui se rejoignent.

Qu'apprenons-nous encore de Platon? Ce que le libéralisme et le capitalisme ont si douloureusement illustré, à savoir, que la propriété privée peut toujours déclencher des poussées d'égoïsme farouche, fermant les hommes les uns aux autres, les classes les unes aux autres, jusqu'à la révolution. Et que, par conséquent, il faudra proposer aux citoyens un centre d'intérêt commun où ils puissent s'unifier: amour de la patrie ou tout autre bien supérieur.

Mais surtout, il nous faudra retenir ceci: l'amitié, la générosité et la justice sont toujours nécessaires pour la conduite d'une vie sociale heureuse. C'est en vain que l'on a recours à d'autres artifices. C'est là l'unique base stable où puisse évoluer dans la paix et vers le bonheur une société d'hommes. On croirait déjà reconnaître ici les enseignements pontificaux préconisant la réforme des mœurs, comme premier remède aux maux de la société¹⁴.

¹³ LEBRET, Le travail moderne dans le plan de Dieu et ses dimensions humanistes, p. 51-52.

¹⁴ Ainsi parlait Pie XI, par exemple: "A considérer les choses plus à fond, il apparaît avec évidence que cette restauration sociale tant désirée doit être précédée par une complète rénovation de cet esprit chrétien [...]. La déchristianisation de la vie sociale et économique... résulte des affections désordonnées de l'âme, triste suite du péché originel qui... dispose les hommes à l'entraînement facile des passions mauvaises et les incite violemment à mettre les biens

3- CONCLUSION.

La position de Platon sur la question des richesses et de la propriété privée nous a paru, en somme, assez négative. Tout son idéalisme l'y préparait. Pour tenter d'arracher au cosmos ses valeurs spirituelles, comme le christianisme nous enseigne à le faire, il faut savoir y trouver la marque de Dieu et pouvoir chanter avec foi: "Caeli enarrant gloriam Dei." Mais si Platon peut affirmer que "... les réalités de notre monde n'ont pas d'action sur celles de là-haut, ni celles-ci sur nous¹⁵", n'est-ce pas se bloquer toute tentative d'échappée? "Conclusion dévastatrice en vérité, constate Gilson, car si les Idées sont sans efficace sur le monde concret du devenir, pourrions-nous acquérir la science des Idées? [...] Inconnaissable pour nous le bien en soi essentiel, et le bien et tout ce que nous admettions à titre de formes en soi¹⁶." De là au scepticisme, il n'y a pas loin. Comment Platon n'y a-t-il pas abouti lui-même?

¹⁴ (suite) périssables de ce monde au dessus des biens durables de l'ordre surnaturel." Quadragesimo Anno, dans Propriété et participation à la Gestion de l'Entreprise, selon la pensée des Souverains Pontifes, p. 86, 87, 88.

¹⁵ Parménide, 133e.

¹⁶ GILSON, L'Etre et l'essence, p. 36.

Pour lui, le monde de la matière reste une ombre. Il n'est pas mauvais en soi, cependant; et la richesse, qui en est une forme particulière, se classe comme quatrième bien humain. Mais il faut échapper à ces ombres, sortir de la caverne et contempler le Soleil du Bien et du Vrai.

DEUXIEME PARTIE

RICHESSES ET PROPRIETE
DANS LA PHILOSOPHIE D'ARISTOTE

CHAPITRE CINQUIEME

PLACE DES RICHESSES MATERIELLES DANS LA PHILOSOPHIE MORALE D'ARISTOTE

L'habitude a été prise, et semble tenace, de ne mettre en parallèle la philosophie de Platon et celle d'Aristote que pour les opposer. Ces auteurs ont pourtant plusieurs points communs, le Stagirite ayant beaucoup reçu de l'Académicien. C'est vingt ans qu'ils vécurent ensemble. S'il a su s'affranchir et conquérir son indépendance, le jeune philosophe n'en a pas moins été marqué par son maître d'une empreinte indélébile. On peut supposer, toutefois, qu'il y eut souvent pour lui un choix douloureux à faire entre ses convictions profondes et l'héritage spirituel légué par son ami. C'est ainsi qu'il a écrit un jour: "On peut avoir de l'affection pour les amis et la vérité; mais la moralité consiste à donner la préférence à la vérité¹." On reconnaît, à ces quelques mots le champion de la Sagesse. Mais n'y voyons pas que du feu. "Pensée fort honorable, commente, en effet, Voilquin, mais Aristote n'a pas toujours eu pour Platon et le platonisme les mêmes ménagements²." Quoi qu'il en soit de la

¹ Ethique à Nicomaque, L.I, ch.VI.

² VOILQUIN, Traduction de l'Ethique, p. [511], note

délicatesse, il importe de bien voir l'originalité puissante d'une philosophie qui s'est construite lentement, sachant puiser tout autour d'elle de quoi se charpenter en des formes neuves.

1- LA PHILOSOPHIE MORALE D'ARISTOTE.

S'ils se rencontrent souvent dans leurs conclusions, Platon et Aristote diffèrent grandement dans leur "méthode" morale. Tout le développement de leur pensée s'en est ressenti. Autant l'un était idéaliste, autant l'autre est réaliste. Autant Platon était aprioriste, autant Aristote est empiriste. Pour ce dernier, toute morale doit être basée sur l'expérience. Condition indispensable à la découverte des principes. Il nous "faut partir du connu ... de ce qui nous est connu"³, pour en faire ensuite une confrontation critique.

Aussi, ne faut-il pas s'en tenir à ses propres lumières, et doit-on écouter attentivement les opinions les plus communes, celles des sages et des vieillards tout particulièrement, à qui l'habitude a donné le coup d'oeil nécessaire pour voir l'universel dans le particulier, le principe au-delà du fait. "Ainsi faut-il déjà avoir une bonne éducation morale si l'on veut entendre parler avec profit de l'honnête

³ Eth.Nic., I, IV.

et du juste...⁴" La morale est donc la matière d'une recherche dialectique. Aristote sera toujours fidèle à cette méthode (du moins dans ses œuvres de maturité), qui tranche si violemment sur celle de Platon⁵.

2- RICHESSES ET FIN ULTIME DE L'ACTIVITE HUMAINE.

Sans faire œuvre critique et exhaustive⁶, revoyons brièvement l'enchaînement de la doctrine aristotélicienne, afin de mieux situer cette activité particulière qui nous intéresse davantage: la possession des richesses.

L'Ethique à Nicomaque débute par cette phrase qui nous est bien connue: "Tout art et toute recherche, de même que toute action et toute délibération réfléchie, tendent, semble-t-il, vers quelque bien⁷." C'est dans ce schème

⁴ Eth. Nic., I, IV.

⁵ Saint Thomas endosse cette doctrine en la commentant "Id quod invenitur in omnibus aut in pluribus videtur esse ex inclinatione naturae. Illud enim in quod omnes vel plures consentiunt, non potest esse omnino falsum." In I Eth., lect.7.

⁶ Pour des études plus approfondies sur la morale aristotélicienne, nous suggérons au lecteur: OLLE-LAPRUNE, Essai sur la morale d'Aristote, Paris, Belin, 1881; JAEGER, Aristotle, Oxford, Clarendon Press, 1934; RODIER, Etudes de Philosophie grecque, - Aristote: III; ROBIN, Aristote; cf. Bibliographie.

⁷ Eth. Nic., I, 1.

finaliste que s'incorporeront toutes les explicitations subséquentes. Car il faut bien détailler. D'autant plus qu'il semble y avoir une hiérarchisation parmi les biens: ceux que l'on recherche pour eux-mêmes, plus parfaits; ceux "qu'on ne choisit jamais qu'en vue d'un autre⁸", moins souhaitables déjà.

C'est donc à un bien non relatif qu'il faudra tendre ultimement. Quel est-il? Ce "paraît être, au premier chef, le bonheur. Car nous le cherchons toujours pour lui-même et jamais pour une autre raison⁹". Mais s'il y a assentiment presque général sur le nom, on ne s'entend bientôt plus quant à la nature même du bonheur. "Les uns jugent que c'est un bien évident et visible, tel que le plaisir, la richesse, les honneurs...¹⁰" Pour en venir à une notion juste, Aristote croit qu'il lui faudra instituer lui-même une recherche et en comparer les conclusions avec celle de l'opinion courante. Or, "Nous avons réparti les biens en trois classes: les biens extérieurs, ceux de l'âme, ceux du corps; ce sont les biens de l'âme que nous reconnaissons comme les plus importants et les plus précieux. [...] Notre démonstration concorde avec

⁸ Eth. Nic., I, 7.

⁹ Eth. Nic., I, 7.

¹⁰ Eth. Nic., I, 4.

ceux qui prétendent que le bonheur se confond avec la vertu en général ou avec quelque vertu particulière, car le bonheur est suivant nous, l'activité de l'âme dirigée par la vertu¹¹."

Qu'est-ce donc que la vertu? Après de longues considérations, Aristote en arrive à cette définition:

La vertu est donc une disposition acquise volontaire, consistant par rapport à nous, dans la mesure, définie par la raison conformément à la conduite d'un homme réfléchi. Elle tient la juste moyenne entre deux extrémités fâcheuses, l'une par excès, l'autre par défaut¹².

La vertu est donc toute faite de stabilité dans une tendance vers un bien, et de rationabilité, juge de ce bien et des moyens utilisés pour l'obtenir. Mais si l'activité vertueuse est source de bonheur, on peut supposer, puisqu'il y a plusieurs sortes d'activités et de vertus, qu'il y aura, ici encore, hiérarchisation. Connaissant le genre de vie propre à l'homme, qui est "l'activité de l'âme¹³", on pourra facilement conclure que son bien par excellence, son bien spécifique, résidera dans cette activité supérieure, toujours conformément à la vertu.

¹¹ Eth. Nic., I, 8.

¹² Eth. Nic., II, 6.

¹³ Eth. Nic., I, 7.

Au livre X de son Ethique à Nicomaque, Aristote nous expose enfin clairement sa pensée sur cette question tellement disputée :

S'il est vrai que le bonheur est l'activité conforme à la vertu, il est de toute évidence que c'est celle qui est conforme à la vertu la plus parfaite, c'est-à-dire celle de la partie de l'homme la plus haute. [...] Or nous avons dit qu'elle est contemplative¹⁴.

La Sagesse domine donc. Les vertus morales viendront au second rang¹⁵. Leur rôle véritable — et la prudence n'échappe pas à cette règle — est de rendre possible la contemplation. S'il en est ainsi, c'est afin que soit imitée de plus près l'activité "pure" de Dieu qui, lui, est "heureux et bienheureux sans avoir besoin pour cela d'aucun bien extérieur, mais en lui-même et en vertu de sa propre nature¹⁶." On objectera que l'homme est un composé, qu'il y a en lui une partie matérielle, s'il en est une spirituelle. Certes l'homme n'est ni dieu ni bête, nous répond le Philosophe. Mais plus que tous les êtres d'ici-bas, sa nature le rapproche de Dieu. Il est un animal divin¹⁷. L'animalité est assurément une partie nécessaire de son essence; spirituel et

¹⁴ Eth. Nic., X, 7.

¹⁵ Eth. Nic., X, 8.

¹⁶ Eth., Nic., VII, 15. Politique, VII, 1.

¹⁷ Pol., I, 2.

charnel ne peuvent se dissocier chez lui. Pourtant, dans la mesure où il participe à la divinité, il doit pouvoir réaliser en lui la vie et l'activité divines.

Certes le sage, le juste, comme tous les autres hommes, ont besoin de ce qui est indispensable à la vie; ... mais le sage, même abandonné à lui seul, peut encore se livrer à la contemplation... En outre, cette existence est-elle la seule qu'on puisse aimer pour elle-même...¹⁸

Il est évident, cependant, que cette activité spirituelle, qui exige un dépassement de la vie physique, ne sera possible qu'à un petit nombre et qu'en de très courts instants. D'ailleurs, il n'est pas si sûr que l'intellect puisse se dissocier totalement de sa composante corporelle. La contemplation la plus pure demeure activité humaine, donc celle d'un composé. On ne saurait rejeter toute matérialité, du moins comme point de départ nécessaire sinon durant tout le processus¹⁹.

¹⁸ Eth. Nic., X, 7.

¹⁹ La pensée d'Aristote, sur cette question, manque parfois de cohérence. Il reconnaît certes que le contemplatif a besoin, comme tous les autres, de ce "qui est nécessaire à la vie" (Eth. Nic., X, 7). Mais quant à l'activité cognitive comme telle, il y a parfois contradiction. Tantôt il déclare que l'intellect est impassible (De Anima, I, 4, 408b, 29), tantôt que l'acte de penser ne peut s'exercer ou exister sans corps (De Anima, I, 1, 403a, 7-10). Y a-t-il eu évolution dans sa pensée? Si oui, elle est très difficile à établir car peu d'auteurs s'entendent sur une chronologie de ses œuvres. Cette question a cependant moins d'importance pour nous, puisque nous ne nous tenons pas strictement au plan de l'activité intellectuelle.

Le problème surgit donc, tôt ou tard, de la valeur propre des biens extérieurs — si tant est même qu'il faille parler de "biens". Deux plans sont ici à distinguer: celui de l'activité de contemplation et celui de l'activité morale. Pour les deux, nous possédons des réponses assez nettes. Laissons parler Aristote:

On objectera encore qu'il faut à l'homme, du fait même qu'il est homme, une certaine prospérité extérieure, car la nature humaine n'est pas totalement indépendante en matière de contemplation; il est indispensable qu'elle dispose d'un corps en bonne santé, d'une nourriture suffisante, et des autres ressources nécessaires. Toutefois, n'allons pas nous imaginer que tant de conditions, et si importantes, soient indispensables pour être heureux, tout en reconnaissant que le bonheur est irréalisable sans les biens extérieurs²⁰.

N'y a-t-il pas une contradiction ici, du moins dans les termes? Après avoir admis que les conditions extérieures sont "importantes et nécessaires", l'auteur nous demande de ne pas les considérer comme "indispensables". Comment concilier? En se dégageant des mots, on peut extraire cette idée que les biens extérieurs sont nécessaires, mais qu'un minimum suffit. Aristote continue d'ailleurs, passant insensiblement du plan noétique au plan éthique:

Avec des ressources médiocres, on a toute possibilité d'agir conformément à la vertu. [...] Selon lui-même avait certainement raison de déclarer heureux ceux qui, médiocrement dotés de biens extérieurs,

²⁰ Eth. Nic., X, 8.

n'en avaient pas moins accompli des actions qu'il jugeait honorables... Rien n'empêche en effet, qu'avec de maigres ressources, nous nous comportions comme il se doit²¹.

D'après Rodier, qui suit en cela les commentaires de Michel d'Ephèse et d'Apasius²², le bonheur dont il est question au premier livre de l'Ethique pourrait bien être ou ne pas être considéré comme le bonheur parfait. La fin suprême y est tour à tour assimilée à la sagesse, et aux vertus morales. Un point est certain: la place des biens extérieurs y est mieux assurée qu'au livre X.

De toute évidence, y lit-on, le bonheur ne saurait se passer des biens extérieurs, comme nous l'avons dit. En effet, il est impossible ou du moins difficile de bien faire si l'on est dépourvu de ressources. Car bien des actes exigent, comme moyen d'exécution, des amis, de l'argent, un certain pouvoir politique²³.

Certaines vertus exigeront même de grands biens; c'est le cas de la magnificence. Cependant, jamais ces biens ne seront autre chose que des moyens, jamais ils ne seront "fin". Ainsi donc, "il est bien clair que la richesse n'est pas le bien suprême que nous cherchons. Car elle est simplement utile à une autre fin qu'elle-même²⁴."

²¹ Eth. Nic., X, 8.

²² RODIER, op. cit., p. 214-215.

²³ Eth. Nic., I, 8.

²⁴ Eth. Nic., I, 5.

Il ressort de tout ceci que les biens extérieurs doivent être considérés comme négligeables au plan de la connaissance, puisqu'ils y sont la plupart du temps source d'embarras. Sur le plan des vertus morales, cependant, un minimum de richesses est requis et peut même devenir occasion d'actes vertueux.

S'il nous fallait résumer cette doctrine, nous pourrions dire: le bonheur suprême réside dans l'acte contemplatif, soutenu dans l'homme, au niveau corporel, par le nécessaire vital. Tout autre exercice humain tire sa valeur de son orientation à cette fin. En plus du minimum vital requis partout, l'activité morale s'accommode aussi de biens extérieurs plus abondants; ce sont des moyens termes vers la contemplation pure²⁵. Malgré certaines apparences, la Pensée triomphe donc encore une fois. Partis d'un tout autre point de départ, nous aboutissons bien près des conclusions platoniciennes.

²⁵ Il serait peut-être à propos de remarquer ici qu'Aristote n'a pas rejeté la notion de plaisir. Sans nous attarder à toute la recherche qu'il institue à ce propos, arrêtons-nous à ses conclusions: "La plupart des gens ne s'entendent pas sur ce que sont les plaisirs, parce que certains d'entre eux ne sont pas des plaisirs par leur nature; tandis que ceux qui aiment l'honnête trouvent le plaisir qui en résulte un véritable plaisir. Telles sont les actions conformes à la vertu qui sont agréables aux gens vertueux et par elles-mêmes. La vie des gens vertueux ne réclame donc nullement le plaisir comme je ne sais quel accessoire; le plaisir, elle le trouve en elle-même." Eth. Nic., I, 8.

Terminons cette étude du rapport: homme-bien extérieur, en signalant le statut légal²⁶ de la possession; Aristote concède que ce statut est établi par la nature elle-même. Car l'homme paraît bien avoir, selon lui, une position privilégiée dans l'univers. Toute opération des natures inférieures tend vers l'homme, comme vers son actuation la plus parfaite. Par la puissance "universalisante" de sa connaissance intellectuelle, l'homme devient "quodammodo omnia", mais, en même temps, communique à ce qu'il s'assimile ainsi, un caractère spirituel. Considérant de plus tout le mouvement des créatures, le Philosophe constate que "les plantes existent pour le besoin des animaux, et ceux-ci pour le besoin de l'homme." et il en conclut: "Si donc la nature ne fait rien en vain et sans but, il faut nécessairement qu'elle ait tout fait en vue de l'espèce humaine²⁷." Certains penseurs ne trouveront pas meilleure formulation pour établir que la possession est de droit naturel. Remarquons bien cependant qu'il n'a pas encore été question de possession commune ou privée. C'est ce que plusieurs ont semblé oublier.

²⁶ Le mot peut sembler mal choisi. Nous hésitons à formuler ici en termes de "droit", ce qu'Aristote lui-même n'a pas fait.

²⁷ Pol., I, 3, 7.

3- L'HOMME SOCIAL.

En plus d'être un animal rationnel, l'homme est aussi un animal sociable²⁸. C'est donc dire qu'il ne pourra exercer toutes les fonctions propres à sa nature spécifique que dans un milieu social. Et le bien suprême ne doit plus être compris comme s'adressant au "seul individu" menant une vie solitaire, mais encore aux parents, aux enfants, et, en un mot, aux amis et aux concitoyens²⁹." La science qui traitera de cette fin ultime sera la politique, dont l'éthique n'est, à vrai dire, qu'une partie constituante. Et que sera la Cité, sinon une association, "la plus puissante de toutes³⁰", formée en vue du bonheur des hommes qui s'y groupent.

En vue du bonheur! S'il est ce que nous savons, "il faut admettre que la cité la plus parfaite est celle qui parvient à rendre possible et à favoriser l'exercice de la pensée pure. C'est celle qui déploie la plus haute activité, tout en restant immobile; qui se suffit à elle-même et se renfermant en elle-même, imite dans son action l'acte éternel de Dieu³¹." Car celui qui contemple, le fait d'une façon

²⁸ Eth. Nic., I, 7; I, 11.

²⁹ Eth. Nic., I, 7.

³⁰ Pol., I, 1, 1.

³¹ Pol., VII, 3.

supérieure s'il associe d'autres personnes à sa contemplation³²; d'autant plus que, grâce à l'activité commune, il peut plus facilement se dégager des contingences matérielles. C'est toujours la condition: si la cité doit viser à la contemplation, son activité matérielle ne doit pas venir l'en détourner. On le devine déjà, le problème des richesses, de leur production, de leur possession, de leur répartition et de leur circulation deviendra un des problèmes principaux de la Politique d'Aristote. La solution qu'il jugera bon d'y apporter influencera, pour une grande part, toutes les autres régulations, à savoir, la charte de la cité, les normes de sa population, sa situation géographique, etc.

La nature de la richesse nous en dit déjà long sur la façon d'organiser un traité d'économie politique. Etant le "produit de la multitude de moyens, ou d'instruments, que possède celui qui administre le bien d'une famille, ou la fortune d'une société³³", la richesse ne sera pas chose infinie en elle-même, mais devra être proportionnée aux besoins qu'elle doit satisfaire — ceux de la famille ou de l'Etat — qui eux ne sont pas infinis. L'art économique ayant pour but le seul accroissement monétaire, art qu'Aristote appelle

³² Eth. Nic., X, 7.

³³ Pol., I, 3, 8-9.

chrématistique, sera donc foncièrement immoral. Qui le pratique cherche à jouir, sans se préoccuper de vivre comme il le faudrait. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette question.

De même, du fait que la cité parfaite doit être autonome³⁴, se suffire complètement à elle-même, il résultera des conséquences pratiques, pour le commerce par exemple. C'est dire, encore une fois, combien la fonction intellectuelle commande tout et organise tout à son service³⁵.

³⁴ Pol., I, 1.

³⁵ L'ambiguïté que nous avons cru déceler chez Platon, semble se représenter ici; le bien de l'individu et celui de l'Etat concordent-ils? Est-ce la contemplation ou l'action? Aristote nous fournit des textes contradictoires. Nous avons déjà cité celui du Pol. VII, 3, où on lit que la cité parfaite est celle qui favorise la pensée pure. L'auteur avait pourtant écrit au Pol. III, 2,6, "...la vertu du citoyen en général n'est pas la même que celle de l'homme de bien; cela ne peut se dire de la vertu de quelque citoyen. Car la vertu du magistrat revêtu de l'autorité n'est pas la même que celle du citoyen." La vertu de l'homme de bien étant dans la contemplation, la vertu du citoyen serait-elle dans l'action? Aristote semble l'affirmer: "Pour un état en général, et pour chaque homme en particulier, la manière de vivre la plus parfaite, est la vie active." Pol., VII, 3,5. Mais il y a une sourdine car le texte continue: "D'ailleurs, il n'est pas nécessaire... que cette activité se porte sur les autres, ni que l'on considère uniquement comme actives les pensées qui naissent de l'action, en vue de ses résultats; ce sont bien plutôt celles qui n'ont d'autre but qu'elles-mêmes, les méditations et les contemplations qui se concentrent en elles-mêmes." Jugeant enfin que Dieu lui-même, modèle suprême, n'en agit pas moins au dehors malgré son immobilité, Aristote en vient à dire qu'à l'intérieur de la cité, il pourra y avoir communication active, et qu'ainsi l'on peut enfin affirmer que "la manière d'exister la plus parfaite est la même pour les sociétés politiques... et pour chaque homme considéré individuellement." Pol., VII, 3, 6.

(suite à la page suivante)

L'Etat, considéré ici comme organisme de direction, ayant pour fonction propre la sauvegarde du bien commun, quelle part lui reviendra dans l'activité économique? Defourny — interprétant Aristote — voudrait restreindre le rôle politique à la détermination du régime foncier et à la distribution du territoire entre les familles³⁶. Comment expliquer

³⁵ (suite) D'où tient donc cette indécision? Ou peut-être s'agit-il d'une solution nouvelle à l'épineux problème de la réconciliation de deux idéals de vie? C'est ainsi que le voit Jaeger: "He [Aristotle] is incomparably Greek when he declares that there must be truth in the view that, he who does nothing cannot do well. To the Hellenic mind, this was a certainty that required no discussion. Clearly Aristotle can combine the philosopher's ideal life with this view of the purpose of the state and society only by representing philosophic contemplation as itself a sort of creative action ... the activity of the creative mind is - building." Aristotle, p. 282.

Alors que Platon devait arracher ses philosophes à leur contemplation, pour les ramener à la pratique politique, ce serait donc dans l'œuvre de Pensée qu'Aristote fonderait l'activité individuelle et sociale par excellence. Pensée spéculative ou pratique? On s'imagine mal qu'il ne soit question que de la première, surtout s'il s'agit ici de "combiner et diriger les actions." Pol., VII, 3, 5. Mais comment parler alors strictement de contemplation? Aristote rejoint donc Platon dans sa malheureuse impasse. Pratiquement, cependant, et tout comme Platon, il organisera sa cité pour des hommes vivant très activement, mais visant toujours à favoriser la concentration, la méditation.

À qui se scandaliserait trop facilement de tant de tâtonnements chez de tels auteurs, nous suggérons de penser un instant à toutes les passes d'armes qui se sont faites depuis des siècles autour des notions de vie contemplative et vie active, surtout au plan spirituel. La question est difficile. Elle met en cause la tension qui existera toujours ici-bas entre la matière et l'esprit. En principe, tous sont convaincus de la supériorité de l'esprit. L'organisation pratique de la vie cause plus de dissensions.

³⁶ DEFOURNY, Aristote, Etudes sur la politique, p. 41.

alors toute la législation sur le commerce, l'industrie, les prêts?... L'activité de l'Etat semble plutôt devoir être un contrôle sur toute l'activité économique des citoyens. Encore, lui revient-il vraiment de déterminer le régime de possession foncière? Car enfin, il faudra bien admettre un mode ou l'autre de possession; il faudra certainement que "tous les citoyens participent en commun à tout ou à rien, ou seulement à de certaines choses et non à d'autres³⁷." En effet, "la société politique est une sorte de communauté³⁸." On ne pourra donc pas vraisemblablement exclure toute participation. Remettons à plus tard de décider à qui revient de droit le choix et l'institution d'un régime plus qu'un autre, et envisageons seulement, pour l'instant, les diverses possibilités qui s'offrent au "politicien".

Aristote veut d'abord justifier le bien-fondé de sa démarche. "Nous nous livrons à cette recherche uniquement parce que les gouvernements qui existent aujourd'hui ne sont pas bien organisés³⁹." A voir la multitude de "sommés" politiques publiées à cette période, il faut croire que personne n'était bien satisfait. Souvenons-nous que les temps étaient

37 Pol., II, 1, 2.

38 Pol., II, 1, 2.

39 Pol., II, 1, 1.

particulièrement difficiles. La pauvreté et la misère étaient le lot de plusieurs, surtout depuis les guerres qui avaient ruiné la Grèce. La menace de révolte grondait aussi; révolte du prolétariat. On recherchait donc fiévreusement cet Etat "qui aurait l'organisation politique la plus parfaite"⁴⁰.

Au seul plan économique, plusieurs arrangements étaient possibles. Aristote en signale trois. Possession commune des terres et des produits; possession commune des terres et distribution particulière des fruits; possession privée des terres et mise en commun des fruits⁴¹. Quel serait le mode le plus avantageux? se demande le chercheur. Remarquons bien qu'il ne dit pas: quel système s'impose de droit, ou encore, quel système la nature a-t-elle institué de fait? Mais bien: quel système est plus avantageux? C'est donc "ex bono procurato" que l'on jugera. Ce qui laisse beaucoup plus de jeu.

Aristote a eu de nombreux prédécesseurs dans le champ de la recherche. Lui-même étudiera toutes les constitutions proposées ou réalisées qui lui soient connues, à savoir, cent cinquante-huit. Nous ne les verrons pas toutes! Deux nous suffiront. C'est en les critiquant que le Stagirite a élaboré

⁴⁰ Pol., II, 1, 2.

⁴¹ Pol., II, 2, 1.

presque totalement sa doctrine de l'usage de la richesse et de la propriété. Il s'agit des théories de Phaléas de Chalcédoine et de Platon⁴².

Ce chapitre sur les richesses et la fin ultime de l'homme nous a permis de voir combien, dans l'ensemble, Aristote diffère encore très peu de Platon. La Sagesse, vertu essentielle chez l'homme, n'a que faire des biens matériels. Ils permettent tout au plus à la partie animale du composé humain de survivre. Mais, puisque cette vie matérielle est tout de même nécessaire, elle sera réglementée par des vertus bien particulières. L'exercice de ces vertus mineures, sous l'ordination de la vertu première, sera source d'un certain bonheur.

Aristote fait donc meilleure figure devant les nécessités matérielles. Un fait surtout est très frappant chez lui et révèle bien son esprit réaliste. Quand une chose lui est apparue nécessaire, et quand il lui a bien déterminé ses limites, il ne s'éternise pas en malédictions et en mises en

⁴² Le but de ce travail était de mettre en parallèle la doctrine de Platon et d'Aristote en matière de possession des richesses. Nous avons cru bon d'insérer la critique qu'a faite Aristote des théories de Phaléas de Chalcédoine, car c'est ici que le Philosophe a fait le plus bel exposé de ses idées sur l'égalité. Aristote a fait la critique de maints autres systèmes économiques. Mais, à cause de leur peu d'intérêt pour notre sujet, nous avons cru bon de ne pas les signaler.

garde, comme Platon avait tendance à le faire. Cela pourrait bien dépendre, une fois encore, de sa méthode morale. S'il a accepté de partir des faits de nature pour les rattacher ensuite aux principes, il gagne déjà sur son maître ce point majeur de ne pas condamner en bloc ce qui existe en fait, sous prétexte qu'un modèle idéal nous prêche tout le contraire. En d'autres mots, la nature a droit de cité ici. La seule préoccupation demeure de l'orienter vers sa fin la plus haute.

CHAPITRE SIXIEME

CRITIQUE DE SYSTEMES ECONOMIQUES.

1- PHALEAS DE CHALCEDOINE.

On a reconnu de bonne heure l'influence magistrale exercée par l'économie sur la santé morale d'un Etat. Du fait des grands et rapides développements que nous avons connus, cette influence est encore plus manifeste de nos jours. Déjà dans la Grèce ancienne, cependant, les philosophes croyaient devoir attribuer à une mauvaise organisation économique les malaises généraux de leurs cités. Pour Phaléas de Chalcédoine, par exemple, il était très clair que les discordes originaient, en grande partie, de l'inégalité des propriétés et des fortunes. Dans un tel cas, la première solution qui s'offrait à l'esprit était d'opposer au virus son contraire: l'égalité générale. Fallait-il entendre ici une égalité matérielle? Oui, de dire Phaléas¹.

Pour une cité qui débute, l'oeuvre d'égalisation offre une certaine facilité; mais si les choses sont déjà établies autrement, il faudra user de moyens indirects. Phaléas propose ceci: que les riches donnent des dots à leurs filles

¹ Pol., II, 4, 1.

mais n'en reçoivent point². Encore, faut-il compter sur une certaine bonne volonté ou générosité chez ces riches, ou, peut-être, sur un contrôle sévère de l'Etat.

Ce n'est pas sur ce point qu'Aristote fera porter sa critique. Il veut aller à la racine. C'est d'égalité et d'inégalité qu'il s'agit? Il dira ce qu'il croit possible de faire dans cette perspective³.

Avec son sens pratique habituel, Aristote a tout d'abord décelé une faille dans l'hypothèse de Phaléas. Pour légiférer dans le sens de l'égalisation, il faudra aussi prévoir un contrôle, une certaine régulation des naissances. "Car si le nombre des enfants excède les moyens de fortune nécessaires à leur subsistance, il faudra bien que la loi soit enfreinte⁴." A terrain égal et à familles inégales, il ne sera guère possible de sauvegarder un taux commun. La surpopulation est aussi une grande et dangereuse misère, occasion de lutte des classes. Aristote, pour son compte, proposera une saine régulation des naissances⁵.

² Pol., II, 4, 2.

³ Phaléas ayant vécu avant Platon, il est permis de penser qu'il a pu influencer l'Académicien, surtout en ce qui regarde la distribution égale des propriétés. Platon admet quand même en plus une différence dans les fortunes.

⁴ Pol., II, 4, 3.

⁵ Nous traiterons ce sujet au Chapitre VII.

Il faut surtout chercher ailleurs. Tenter d'atteindre l'homme lui-même, dans sa conscience, car c'est là qu'est le mal. De sorte qu'il "ne servirait à rien d'assigner à chacun une portion de fortune médiocre; car c'est bien plutôt dans les désirs que dans les fortunes qu'il faut établir cette égalité...⁶" On assiste, en effet, à un phénomène assez curieux. Les besoins que la richesse se doit de satisfaire, sont finis, limités de leur nature même. Par contre, le désir, lui, "est de sa nature quelque chose d'infini, et la vie de la plupart des hommes se passe à chercher les moyens de le satisfaire⁷." Les besoins peuvent varier selon les endroits et les périodes. Inutile donc de leur fixer des cadres rigides. Ce serait aller contre la spontanéité de la nature. Les désirs de l'homme, même dans le domaine des richesses, ont une allure d'universalité, ils ne sont jamais satisfaits, parce que rien ici-bas ne peut les satisfaire. Pour combler un appétit insatiable, on tentera de le saturer avec n'importe quoi. Or, malgré cette capacité infinie, l'homme se doit de refréner ses désirs et de les ordonner. Au lieu de chercher à rendre les fortunes égales, c'est l'effet envisagé, il vaut donc mieux essayer d'inspirer "à ceux qui ont été heureusement doués par la nature des sentiments tels qu'ils ne

⁶ Pol., II, 4, 5.

⁷ Pol., II, 4, 11.

désirent pas s'enrichir, et s'arranger de manière que ceux qui ont moins d'élévation dans l'âme, ne le puissent pas⁸."

Aristote a donc reconnu l'urgence d'une réforme intérieure. L'éducation⁹ y aura une grande part — éducation d'Etat, autant que possible¹⁰ — de sorte qu'il sera facile d'inculquer en tous des sentiments semblables.

2- PLATON.

1) La République. — Aristote s'est arrêté longuement à critiquer le système de Platon, et plus particulièrement, la doctrine de la République. Sans doute se sentait-il en terrain plus connu. Quatre thèmes seront à retenir: l'unité; les inconvénients de la communauté de biens; les avantages nombreux dont nous prive ce système.

A- L'unité. — C'est à ce thème que s'arrête premièrement Aristote. On se souvient que c'était là une des thèses fondamentales du platonisme, et que la communauté de

⁸ Pol., II, 4, 12.

⁹ On reconnaît bien ici d'ailleurs la différence fondamentale entre une éducation négative et une éducation positive. L'homme a ceci de particulier qu'il se dirige lui-même, par sa raison, et qu'il fait le choix des moyens utiles à sa fin. C'est donc d'abord sa raison qu'il faut éclairer. La brutalité n'engendre que la brutalité. L'œuvre de conformation de la volonté s'imposera ensuite, car il faut une certaine force pour conserver la ligne qu'on s'est tracée.

¹⁰ Pol., VII, 1, 2.

possession n'était, pour une grande part, qu'un rouage du grand mécanisme visant à l'unification de la cité.

Platon, nous rappelle fort à propos Aristote, "veut que la cité soit une le plus qu'il est possible, attendu que c'est ce qu'il y a de plus avantageux pour elle au moins suivant le système de Socrate, et dans l'hypothèse qu'il a adoptée¹¹." Aristote ne croit pas à un tel avantage. En effet, "il est visible que la cité à mesure qu'elle se formera et qu'elle deviendra plus une, ne sera plus cité; car naturellement, toute cité se compose d'une multitude¹²." C'est déjà moins exact! La cité platonicienne admettait la diversité; tous n'y étaient pas "semblables et égaux¹³", comme le prétend le Philosophe. Il y avait les trois classes bien distinctes. La critique serait mieux fondée si elle n'attaquait que l'unité utopique visée au sein des deux classes supérieures.

Ou bien est-ce à la notion d'organisme qu'en veut Aristote? Peut-il se permettre de critiquer cette notion quand on trouve chez lui des textes comme celui-ci:

Au reste, dans l'ordre de la nature, la cité est avant la famille et avant chaque individu; car il faut nécessairement que le tout existe avant l'une

¹¹ Pol., II, 1, 3.

¹² Pol., II, 1, 4.

¹³ Pol., II, 1, 11.

quelconque de ses parties, puisque, en supposant le tout anéanti [— le corps par exemple —] il n'existera plus ni pied ni main...¹⁴

Et ailleurs encore:

Il ne faut pas s'imaginer qu'on soit citoyen uniquement pour soi, mais on doit savoir que tous appartiennent à l'Etat; car chaque individu est un membre de la cité, et le soin qu'on donne à chaque partie, doit naturellement être en harmonie avec l'avantage général du tout¹⁵.

Si on ne peut parler ici d'organicisme avec des textes aussi peu concluants, on peut quand même affirmer qu'Aristote a manqué de précision, et dans son exposition du platonisme, et dans l'énoncé de sa propre doctrine. Il serait sans doute très révélateur de dresser un tableau comparatif des droits de l'individu dans la cité de Platon et dans celle d'Aristote. Sans aller aussi loin que son maître, le Stagirite accordait certainement beaucoup plus de droits que nous pensons à le faire à la Cité vis-à-vis de l'individu. Il serait assez juste de parler d'un certain socialisme d'Etat.

B- Le communisme et ses inconvénients. — On trouve heureusement beaucoup plus de justesse et d'à-propos dans le signalement de l'équivoque possible au sujet du "communisme". Ainsi, par exemple, quand Platon déclare que tous les

¹⁴ Pol., II, 1, 4.

¹⁵ Pol., VIII, 1, 2.

citoyens posséderont tout en commun, ce mot tous peut s'entendre de deux façons.

Le mot tous, en effet, a un double sens: si donc on le prétend dans le sens partitif, cela serait peut-être plus conforme au but que ce philosophe se propose, puisque alors chacun pourrait dire, en parlant d'une même personne, que c'est son fils, ou que c'est sa femme, et il en serait de même des biens... Mais ce n'est pas dans ce sens que pourront le dire ceux qui possèdent en commun...; le mot tous les désignera collectivement, et non pas chacun d'entre eux en particulier: il en sera de même de la propriété, elle appartiendra à tous et non à aucun individu¹⁶.

Quel que soit le sens choisi, on y trouve toujours des inconvénients majeurs. Le sens partitif d'abord. Il est aisé de voir l'impossibilité pour tous de dire mien d'une seule et même chose. Aucune réalité, divisible ou indivisible, matérielle ou spirituelle, ne peut devenir la propriété "particulière" de plusieurs en même temps. Il y a ici une antinomie. Qui dit "tien" et "mien", dit division irrécyclable, exclusion absolue. Et saint Thomas commentera ainsi ce passage d'Aristote:

Unde dicendum est quod in uno sensu, dicere omnes de eodem quod sit suum, esset bonum scilicet secundum quod ly omnes tenentur distributive: sed non est possibile: implicat enim contradictionem: ex hoc enim quod est proprium hujus, non est alterius¹⁷.

¹⁶ Pol., II, 1, 8.

¹⁷ In Pol. Arist., Lib. II, lect. 2.

Aristote sait fort bien d'ailleurs que ce n'est pas dans ce sens qu'il faut entendre le mot de Platon. Aussi ne s'y attarde-t-il pas. Quant au sens "collectif" que l'on pourrait donner au mot tous, il faut examiner plus en détail ce qu'on doit en penser. Voilà bien en effet le sens de la "communauté" platonicienne. Aristote s'est attardé à ce thème. Heureusement pour nous, car c'est ici qu'il développera sa doctrine fondamentale sur la propriété.

Aristote signale trois inconvénients au communisme, dont le premier est la diminution d'intérêt qui suit fatalement l'institution d'une communauté excessive de biens¹⁸. La dégénérescence de toute la collectivité peut en résulter facilement. Remarquons combien il était urgent de veiller à la collaboration active de tous au temps d'Aristote. La main-d'oeuvre était rare en certains endroits, le pays pauvre. On ne pouvait se payer le luxe de la paresse. Mais, bien plus, l'auteur dénonce ici une attitude de l'homme qui trahit un vice profond: l'égoïsme. Que les individus ne s'intéressent vraiment qu'à ce qui les touche de très près, dénote un manque de désintéressement en plus d'une mauvaise

18 "...rien n'inspire moins d'intérêt qu'une chose dont la possession est commune à un très grand nombre de personnes; parce que, si l'on attache une grande importance à ce qui nous appartient en propre, on en attache bien moins à ce que l'on possède en commun, ou du moins chacun ne s'y intéresse qu'en ce qui le concerne." Pol., II, 1, 10.

compréhension du bien commun. C'est une faiblesse du citoyen avec laquelle il faudra quand même "compter". Si un régime de possession lui donne plus de chance d'exercer ses ravages, peut-être vaudra-t-il mieux trouver une autre formule. Peut-on dire cependant que le reproche atteint Platon? Indirectement, puisque la fin qu'il se propose, au moins chez les gardiens où le communisme est pratiqué, est précisément ce désintéressement des choses matérielles.

Menace à la paix, à la tranquillité de l'Etat que ce communisme, nous dit encore Aristote.

Etant supposé que ceux qui cultivent le font pour leur propre compte, il en résultera bien des embarras; car le partage des travaux et des jouissances étant inégal, cela donnera lieu à de vives réclamations de la part de ceux qui travaillent beaucoup et ne reçoivent que peu, contre ceux, qui sans prendre aucune peine, reçoivent beaucoup¹⁹.

C'est chose courante en effet; un ouvrier qui travaille à son compte fera toujours des difficultés quand il s'agira de faire vivre à ses frais un fonctionnaire, considéré comme personnage fainéant. En régime de propriété privée, cette obligation sociale est organisée de façon à ménager davantage les susceptibilités, puisque c'est par l'intermédiaire des impôts et des taxes que les "contribuables" sustentent l'armée des employés civils. On imagine un peu les réactions si tout

¹⁹ Pol., II, 2, 2.

se faisait de main à main ou si l'ouvrier ne recevait pas de salaire brut de son travail, mais une simple répartition.

Notons cependant qu'Aristote croit bon de faire une restriction. Car, dit-il, "si l'on suppose que les terres soient cultivées par d'autres que par les citoyens, ce serait un autre ordre de choses, moins sujet à difficultés²⁰." En effet, si les esclaves — qui ne sont pas citoyens — font tous les durs travaux et que les artisans n'ont plus que le soin de la direction de l'ouvrage et de l'échange des produits, ils n'auront plus rien alors à envier aux gardiens. Qu'en est-il donc dans la cité de Platon?

Si Aristote ne le signale pas, c'est qu'il est sans doute difficile de l'établir. Et ce l'est en effet. Dans la République, les artisans sont aussi nommés "laboureurs, potiers²¹, et quant à l'esclavage, Ritter nous déclare: "I showed that slavery had no place in the Ideal State of Republic and that its very constitution and fundamental principles nullify it²²." Si l'esclavage n'existe pas chez Platon, l'argument d'Aristote garde toute sa force. Au Livre des Lois, cependant, Platon veut construire une cité où les hommes

²⁰ Pol..., II, 2, 2.

²¹ Rép., 421.

²² RITTER, The Essence of Plato's Philosophy, p. 329.

libres puissent se livrer presque uniquement aux choses de l'esprit. Ainsi la culture du sol est laissée aux esclaves²³. D'autre part, faisant référence à un autre texte, Robin affirme que "ce sont les citoyens eux-mêmes qui, cultivant leur sol national avec le concours de leurs gens, assureront leur propre subsistance..."²⁴ L'Etat des Lois est un Etat agricole; y être un labourour, c'est en être un citoyen et un soldat²⁵."

On ne trouve donc pas dans les textes de l'Académicien toute la rigueur que l'on espérerait. On peut supposer quand même, sans craindre de forcer sa pensée, que, au moins dans la Cité des Lois, l'esclavage serait chose admise, mais qu'une certaine part du travail agricole reviendrait quand même à l'homme libre. Pour ce qui est de la critique d'Aristote, bien qu'elle vaille très bien en elle-même, elle n'a plus autant de force vis-à-vis des Lois. Le Philosophe l'admet d'ailleurs sans difficulté.

La troisième remarque est du même ordre, mais dénote une connaissance toujours plus fine, plus perspicace de la psychologie humaine. Écoutons Aristote:

Au reste, la communauté de toutes les choses nécessaires aux hommes, et les rapports fréquents

²³ Lois, 806e.

²⁴ Lois, 848.

²⁵ ROBIN, Platon, p. 310.

et habituels quand on vit ensemble "surtout pour ces choses-là" sont, en général, la source de beaucoup d'embarras²⁶.

Ce texte se passe de commentaires. Ou le seul que l'on pourrait se permettre serait de dire: Ex experientia patet.

Les choses n'en peuvent rester là. Car on accusera le régime de propriété privée d'être, lui aussi, source de troubles: procès à l'occasion des engagements réciproques, condamnations pour faux témoignages, viles complaisances pour les riches²⁷. Aristote, en essayant de se défendre, retourne son arme contre lui-même. Car, avouer que ce sont là "des vices qui ne viennent que de la corruption générale, et non de ce que la communauté des biens n'existe pas²⁸", c'est avouer en même temps que le système que l'on prône est incapable de remédier à ces défauts chez l'homme. Et c'est bien ce dont il s'agit: exploiter les virtualités humaines et parer à ses déficiences par la constitution la plus adaptée aux circonstances actuelles. Aussi, ne faut-il pas se surprendre de ce qu'un régime ne soit pas capable de tout réformer. C'est une utopie. La question est de savoir de quel côté il y aura moins de troubles. On ne peut exiger plus. Aristote,

²⁶ Pol., II, 2, 3.

²⁷ Pol., II, 2, 8.

²⁸ Ibid.

dans l'espoir de jeter encore plus de discrédit sur le communisme de Platon, a-t-il été tenté de camoufler les quelques fissures — bien admissibles d'ailleurs — de sa théorie. Serions-nous en présence d'un manque d'honnêteté intellectuelle?

C- Avantages dont nous prive le communisme. — Tout ce réquisitoire ne satisfait pas encore notre Philosophe; pour lui, "il n'est pas juste de considérer uniquement les inconvénients que peut apporter avec elle la communauté des biens; il faut dire aussi les avantages dont elle prive²⁹." Et il en voit trois.

On ne saurait nier quelle satisfaction procure la pensée qu'une chose nous appartient en propre. Car il ne faut pas croire que l'amour de soi ait été vainement inspiré à chaque individu. C'est un sentiment naturel³⁰.

Organiser la communauté de propriété, conclut Aristote, c'est nous priver définitivement de cette joie. Qu'est-ce à dire? On ne peut nier la légitimité du sentiment invoqué ici. Il est à craindre cependant qu'il ne verse très tôt dans l'égoïsme; et l'auteur le signale. N'est-il pas cocasse, cependant, qu'après avoir prêché le dépouillement des biens matériels et après avoir situé la grande source du plaisir dans la pratique

²⁹ Pol., II, 2, 9.

³⁰ Pol., II, 2, 6.

de la vertu contemplative, Aristote se croit obligé d'insister ici sur cette joie de la possession? Aussi, il semble plutôt que l'on doive raccrocher cet argument au premier de l'autre série étudié plus haut. Le plaisir stimule l'activité qui en est source. Si le propriétaire s'intéresse attentivement à l'exploitation de son domaine, c'est qu'il l'aime, qu'il se complait dans cette possession. Ne nous aveuglons pas cependant. Car il est d'autres joies. Et celle du moine qui a tout quitté et qui partage avec ses frères le peu dont il a besoin, en est une très grande. Mais parce que ce genre de vie exige une vertu supérieure, on ne peut l'imposer à tous. Remarquons cependant que l'argument d'Aristote perd de la force dans cette perspective.

D'un autre côté, obliger des amis ou des personnes connues, ou même des étrangers, les secourir dans leur détresse, est la plus douce des jouissances; et l'on ne peut se la procurer qu'en autant qu'on possède quelque chose en propre³¹.

Il est une autre joie que la joie du don: celle qui naît de la communication bienveillante des biens entre amis. La première est plus facilement empreinte d'orgueil. Non pas qu'il ne puisse y avoir de vertu sans intérêt. Mais, vertu pour vertu, la charité qui anime la vie en communauté peut certes valoir la charité qui anime le don en régime privé. On ne doit donc

³¹ Pol., II, 2, 6.

pas chercher ici un déterminant formel du choix à instituer.

Enfin, ceux qui prônent le communisme anéantissent "la libéralité dans l'emploi de son bien. Car il sera impossible, dans l'hypothèse proposée, qu'on soit généreux, et qu'on fasse aucune action libérale, puisque la libéralité ne consiste que dans la manière dont on use de ce qu'on possède³²." Texte bien surprenant! Et qui en rejoint plusieurs autres de l'Ethique à Nicomaque³³. Aristote déclare qu'il est bon d'avoir des concitoyens, afin de pouvoir pratiquer la justice, qu'il est bon d'avoir des richesses, occasion d'être généreux... Comme s'il fallait se créer de toutes pièces des situations pour pouvoir pratiquer telle ou telle vertu. Les vertus sont-elles autre chose que la force d'orientation rationnelle de l'individu vers son bien, dans une situation donnée? Une autre occasion exigerait la pratique d'une autre vertu. L'épreuve, par exemple, la vertu de patience, d'humilité... On sent donc un peu d'artificiel dans l'exposé d'Aristote. Évidemment, l'homme possesseur individuel devra être libéral, c'est-à-dire qu'il devra bien user de tous les biens extérieurs qui sont à son service pour sa sustentation³⁴.

³² Pol., II, 2, 7.

³³ V.g., I, 8.

³⁴ SAINT THOMAS, Sum. Theol., 2^a-2^{ae}, q. 117, a. 1.

Est-ce à dire, encore une fois, que tout homme doive posséder des biens en propre à seule fin de se montrer libéral? Mais que font donc ces hommes qui vivent en commun? Ne leur faut-il pas une vertu bien spéciale pour réussir une vie si difficile? Une vertu si grande qu'on ne peut l'exiger de tous? Pour une fois, Aristote semble avoir littéralement mis "la charrue devant les boeufs"!

Ces trois arguments ont une certaine valeur; une valeur que nous pourrions appeler défensive. On ne peut vraiment pas y recourir pour exiger en toute force un régime de propriété privée. Mais, ce régime une fois institué, il est bon de montrer combien il est humain, dans quelles circonstances favorables il place les hommes pour la pratique d'une vie heureuse et vertueuse.

2) Les Lois. — Les remarques sur cette oeuvre de Platon — sa dernière — sont beaucoup plus brèves. Aristote l'a-t-il moins connue que les autres? C'est fort probable. Les Lois ayant été éditées après la mort de Platon, Aristote était déjà loin. Defourny se demande même s'il en a lu le texte³⁵. Et Jaeger tient à faire remarquer combien la critique des Lois semble avoir été rédigée à la hâte. Il ajoute

³⁵ DEFOURNY, Aristote-Etudes sur la Politique, p. 113.

même: "As is well known, it contains all sorts of inaccuracies that suggest superficial reading³⁶." Il sera bon de s'en souvenir en lisant la Politique d'Aristote. D'ailleurs, il n'est, à vrai dire, qu'une seule remarque qui vaille la peine d'être notée ici³⁷.

Aristote reproche à Platon de laisser au hasard l'équilibre qui doit exister entre territoire et population. "Il est encore bien étrange qu'en établissant l'égalité des propriétés on ait négligé de rien statuer sur le nombre des citoyens et qu'on les laisse se multiplier indéfiniment...³⁸" Quant à la solution qu'il propose lui-même, on ne saurait être plus clair:

On serait même porté à croire que c'est l'accroissement de la population qu'il aurait fallu contenir dans de certaines limites, plutôt encore que la propriété... Mais l'abandonner au cours naturel des choses... cela doit nécessairement être une cause de pauvreté pour les citoyens³⁹.

Aristote n'ignore donc pas que Platon recommande une limitation des propriétés. Mais il ne sait pas — on ne peut

³⁶ JAEGER, Aristotle, p. 287.

³⁷ Les remaniements apportés par Platon dans les Lois auraient pu suggérer à Aristote une tout autre gamme de commentaires. Son seul silence est garant de son ignorance. Il en sait assez long toutefois pour dire qu'il y a diversité de thèses entre la République et les Lois sur le sujet de la communauté de femmes et de biens. Pol., II, 3, 2.

³⁸ Pol., II, 3, 6.

³⁹ Pol., II, 3, 7.

vraiment supposer qu'il l'oublie volontairement — que Platon a été très clair sur l'autre point. Afin de maintenir l'égalité primordiale, ainsi que le nombre fixé de citoyens, ce dernier proposait plusieurs moyens très pratiques comme nous l'avons vu. Rappelons-nous ce texte:

On peut en effet arrêter la génération quand elle est trop abondante, ou, au contraire, apporter tous ses soins et ses efforts à accroître la quantité des naissances, par des distinctions honorifiques, des flétrissures, des remontrances...⁴⁰

Il suggère aussi le recours à l'immigration⁴¹. Quant à la moralité des pratiques impliquées, Aristote ne saurait vraiment la condamner puisqu'il prêchera une doctrine similaire.

3) Conclusions sur cette critique de Platon. — C'est donc un fait: l'information de la Politique est souvent approximative. Du moins, en ce qui regarde les thèses de Platon⁴². Qu'on nous permette d'apporter deux autres exemples pour confirmer cet énoncé. Parlant de la République de Platon, le Philosophe reproche à son auteur de ne pas déterminer pour les

⁴⁰ Lois, 740d.

⁴¹ Lois, 740e.

⁴² Peut-on le supposer pour tous les autres auteurs? On a souvent reproché à Aristote son manque de précision historique, sinon un manque de probité. Cela n'infirme pas pour autant la valeur de ses énoncés proprement déductifs. Mais quand on veut baser sa morale sur les faits, il faut veiller à les bien connaître!

autres citoyens — il venait de le faire pour les gardiens — le genre de vie qui leur sera le plus avantageux: "On ne dit point si les propriétés seront communes entre labourours, ou si elles seront distinctes, pour chacun⁴³." Il nous semblait que Platon avait été, sinon très clair, du moins assez précis là-dessus. Mais comment concilier ce dernier texte avec cet autre:

En effet, on peut leur attribuer en commun des enfants, des femmes et des propriétés de toute espèce, comme dans la République de Platon; car Socrate veut que les femmes et les enfants y appartiennent à tous, de même que les biens⁴⁴.

Quand Platon a-t-il parlé de communauté pour tous? Dans les Lois, peut-être; dans la République, certes pas. On ne saurait trouver de contradiction plus flagrante chez le Philosophe.

Certaines critiques d'Aristote pourraient se retourner contre lui-même. Ainsi: en privant ses gardiens de toute jouissance, dit-il de Platon, il pourrait bien en priver toute la Cité. Car "si les protecteurs de l'Etat ne sont pas heureux, quels seront donc ceux qui pourront l'être⁴⁵?" Les gardiens seront heureux d'une joie supérieure, nous l'avons vu.

⁴³ Pol., II, 2, 11.

⁴⁴ Pol., II, 1, 2.

⁴⁵ Pol., II, 2, 16.

Leurs sacrifices pour le bien commun leur seront largement payés. Sacrifices qui devront aussi exister en régime de propriété privée. Aristote lui-même signalait quelques inconvénients de ce régime⁴⁶. Où n'en existe-t-il pas? Et, commentant ce texte, saint Thomas remarque: "Debet enim legislator sustinere aliqua mala, ne priventur majora bona"⁴⁷. Le sort sera décidé autrement. Si le "communisme" nous prive de tant de biens qu'il crée un état de vie "tout à fait impossible"⁴⁸, il faudra alors trouver un régime plus humain.

La loi. S'il peut se permettre ces justes mais dures considérations, Aristote ne devrait pas manquer cependant de confesser combien il doit à l'enseignement communisant de Platon. Sans doute n'a-t-il pas inventé de toutes pièces ces structures fondées sur l'amitié, la générosité, la fidélité aux lois. Ce furent des thèmes chers au maître. S'il eût été plus délicat, Aristote se fût reconnu officiellement "fils" de cette pensée.

⁴⁶ Pol., II, 2, 9.

⁴⁷ In octo Libros Politicorum, Lib. 2, lect. 4.

⁴⁸ Pol., II, 2, 9.

CHAPITRE SEPTIEME

LA CITE PARFAITE SELON ARISTOTE.

Résumant les positions déjà établies, les confortant et les explicitant par des apports extérieurs, nous pourrions assez aisément reconstituer la cité telle qu'Aristote rêvait de la voir. Inutile d'insister sur le fait que nous conservons toujours le même angle de vision, qui est celui de l'économie. Pour le point plus particulier de la possession, toute la doctrine aristotélicienne pourrait se comprendre en ces quelques mots: la possession des richesses doit avoir un caractère privé, tout en s'inspirant d'un esprit communautaire.

1- LE REGIME DE PROPRIETE.

1) Propriété privée. — Conclusion qui n'est pas pour nous surprendre après tout ce que nous avons déjà entendu: c'est à un régime de propriété privée que vont toutes les préférences d'Aristote. Selon la position de départ qu'il avait adoptée, c'est au plus "avantageux" qu'il tente d'aboutir. Or, il se croit ici au but; "

car, dit-il, les soins qu'on y [propriété privée] consacre étant partagés entre les individus, loin de donner lieu à des plaintes réciproques, ne peuvent que contribuer à l'amélioration des propriétés, puisque chacun s'y applique avec assiduité, comme à son avantage personnel.

¹ Pol., II, 2, 3.

A remarquer que c'est en fonction des "soins" à donner — nous dirions peut-être aujourd'hui: au plan de l'exploitation, ou encore, selon une formule chère au Père Tonneau, au niveau de l'élaboration — que la propriété doit être privée. Pourquoi? Pour l'amélioration des propriétés, et, par conséquent, pour le plus grand profit de l'exploitant et de la société dont il fait partie. L'essentiel est atteint. Les biens extérieurs sont mis à l'usage de l'homme. Il faut tâcher de leur faire jouer leur fonction de "moyens". Le système adopté semble y réussir.

Aristote reconnaîtra cependant qu'il y a ici une trop évidente occasion de scission dans l'Etat, chacun étant occupé à ses petites affaires et risquant de négliger celles de tous. On aura un premier remède — du moins en ce qui regarde le front commun qu'il faut créer contre l'ennemi du dehors — en distribuant à chaque citoyen deux terrains: l'un au centre de la cité, l'autre à ses frontières². Si l'Etat est attaqué, tous le seront. C'est une première communauté d'intérêts. Solution possible dans un Etat peu étendu évidemment.

Il est légitime de se demander ici ce qui, aux yeux d'Aristote fondera légalement l'acquisition d'une propriété. Il énumère "la vie nomade (pasteurs), l'agriculture, le

² Pol., VII, 9, 7.

pillage, la pêche, la chasse... la guerre³ comme moyens usuels. Mais on peut unir ensemble plusieurs de ces moyens et l'on vit alors dans une plus grande abondance.

2) Usage commun. — Propriété privée mais usage commun. C'est dans les paragraphes qui suivent que nous découvrirons l'apport génial d'Aristote à cette question disputée. Sa réponse n'est pas toujours claire et indiscutable. Elle n'en constitue pas moins un pas en avant, un jalon qu'il ne sera plus permis d'ignorer.

Fait notable, l'antiquité tendait beaucoup plus fortement que nous à un certain communisme dans la possession ou dans la jouissance des biens. Le socialisme est chez nous chose assez récente, fruit d'une réaction à la crise libérale. Les anciens comprenaient-ils mieux que nous cette réalité fondamentale de la grande famille humaine, de l'amitié qui devait lier tous les hommes spirituellement et même matériellement, à travers certaines organisations politiques? Pensons, par exemple, aux repas communs, qui ne sont pas nés uniquement, comme on pourrait le croire, d'un culte religieux, mais aussi d'un sentiment de communauté politique. Les cités étaient moins développées et favorisaient cette fraternité que l'on rencontre encore, sous une forme mitigée, en certains

³ Pol., I, 3, 5.

endroits champêtres. Le régime de l'individu surtout, l'émancipation de la personne n'avaient pas encore dressé ces frontières d'égoïsme et de suffisance que nous rencontrons aujourd'hui. Le régime patriarcal avait laissé une marque profonde dans les moeurs.

Tout ceci a joué chez Aristote — et sans doute d'autres motifs plus profonds (l'influence de Platon n'est pas à rejeter) — pour l'amener à déclarer que, même si les possessions devaient être privées, l'usage devait en rester commun. C'était, en quelque sorte, revenir à l'ancien système patriarcal; la possession y était privée mais familiale et tous les membres de la famille jouissaient communément des fruits produits. Aristote l'écrit d'ailleurs: "...dans la famille, tout est naturellement commun entre les membres..."⁴ L'idéal semblerait donc de faire de la cité une grande famille.

On aimerait pouvoir préciser davantage la portée exacte de cette notion: usage commun. Aristote n'y a malheureusement pas insisté, mettant toute son attention à indiquer les moyens possibles de le réaliser. Mais justement, peut-être que la nature des moyens invoqués pourra nous éclairer sur le but lui-même. Procédons donc à leur étude, nous réservant d'en tirer de nouvelles conclusions plus tard.

⁴ Pol., I, 3, 12.

Pour assurer cet esprit communautaire qu'il recommande, Aristote a d'abord recours à la vertu, et la première qu'il signale est l'amitié: "Et quant à l'emploi des fruits, la vertu le rendra tel qu'il doit être, suivant le proverbe: "Entre amis, tout est commun⁵." Il faut bien comprendre toute l'importance qu'Aristote donnait à l'amitié dans la vie politique. On peut lire au livre VIII de l'Ethique à Nicomaque:

L'amitié semble encore être le lien des cités et attirer le soin des législateurs, plus même que la justice... D'ailleurs, si les citoyens pratiquaient entre eux l'amitié, ils n'auraient nullement besoin de justice; mais, même en les supposant justes, ils auraient encore besoin de l'amitié, et la justice, à son point de perfection, paraît tenir de la nature de l'amitié⁶.

Il n'est pas surprenant qu'avec de telles idées, les rapports entre citoyens, en ce qui regarde l'usage des biens, soient confiés à cette vertu politique par excellence. La notion d'amitié elle-même a été tellement galvaudée, qu'il est nécessaire de voir ici le sens que lui donnait Aristote. Écoutons ce qu'il nous dit de l'amitié parfaite: "Mais vouloir le bien de ses amis pour leur propre personne, c'est atteindre au sommet de l'amitié... Une amitié de cette sorte subsiste tant que ceux qui la ressentent sont bons...⁷" Il

⁵ Pol., II, 2, 3.

⁶ Eth. Nic., VIII, 1.

⁷ Eth. Nic., VIII, 2.

est facile d'imaginer que si l'on peut compter sur de si hautes qualités de vie dans une cité, il n'y aura aucune difficulté au plan de la communication des biens, puisque la préoccupation première sera le bien de l'autre. Aristote insiste-t-il sur ce genre d'amitié pour combattre cet autre qui se développait alors, beaucoup plus factice, et que Cohen nous décrit ainsi:

Au système de la solidarité naturelle, se substitue celui d'une solidarité artificielle... Tous ceux qui détiennent l'argent constituent une coterie où nouveaux riches et anciens riches se coudoient. Ils n'ont plus que mépris pour un prolétariat de petits cultivateurs ruinés, ... prolétariat qui les jalouse et qui les hait⁸.

Situation toute prégnante d'esprit révolutionnaire. Les bases d'une saine égalité ne sont pas à rechercher là.

La prudence sera aussi au programme.

Il appartient aux classes favorisées de la fortune, si elles sont intelligentes et habiles, de veiller sur les pauvres, et de leur procurer des moyens de travail. Il est bon d'imiter l'institution des Tarentins; ceux-ci concèdent aux indigents la jouissance commune de leurs propriétés. Ils se concilient ainsi la bienveillance de la masse⁹.

Les riches ont donc tout intérêt à favoriser les pauvres qui, négligés, deviendraient vite une menace. On commence à comprendre cela de nos jours. C'est pourtant une bien vieille

⁸ COHEN, *Clio. La Grèce et l'Hellénisation du monde antique*, p. 344-345.

⁹ *Pol.*, VI, 3, 5.

leçon. On notera plus particulièrement cette recommandation de "procurer du travail" aux moins fortunés. Il y a ici plus qu'un souci d'intérêt qui doit jouer: un devoir de justice. Les Papes, ces derniers temps, ont insisté sur ce point.

Signalerons-nous d'autres vertus? Il faudrait parler tout d'abord de la générosité, qui est "un juste milieu par rapport à l'usage des biens". Cette générosité qui est aussi un soin attentif à sa fortune, de façon à pouvoir "venir en aide, par ce moyen, à quelques personnes¹⁰". Il faudra parler encore de la magnificence, qui "paraît être l'art d'employer les grandes richesses¹¹", pour l'avantage de la communauté. Enfin, on ne saurait éviter de mentionner la justice. Aristote parle de trois formes de cette vertu. La justice "complète", qui est l'observance générale de toutes les lois; la justice "partielle", dont le premier aspect, distributif, consiste dans la répartition des honneurs ou des richesses, entre tous les membres de la société: et dont l'autre aspect est celui de la justice relative aux contrats¹². Notons que la justice ne joue pas qu'en matière d'usage commun. Mais elle y joue quand même comme ailleurs, surtout selon les deux

¹⁰ Eth. Nic., IV, 1.

¹¹ Eth. Nic., IV, 2.

¹² Eth. Nic., V, 1.

premières formes signalées¹³.

Après la vertu, c'est à la loi qu'Aristote en appelle. Ne nous dit-il pas, en effet, que c'est "l'affaire du législateur d'inspirer aux citoyens des sentiments propres à établir un pareil ordre de choses¹⁴"? Au législateur ne revient-il pas le rôle de faire "régner la vertu¹⁵"? On exige même de lui qu'il soit familier avec les choses qui concernent l'âme, afin d'être plus apte à l'aider à son épanouissement, fruit de l'activité qui lui convient. Ici, comme chez Platon, la loi est loin d'être étrangère à la vertu. Mais, pour qu'elle ait toute son efficacité, il faudra que le peuple tout entier ait été éduqué selon ses vues, selon un système d'éducation public, autant que possible, afin d'assurer la plus grande uniformité¹⁶.

¹³ C'est de ce texte sur la justice générale que saint Thomas s'inspirera pour écrire: "Manifestum est quod omnes qui sub communitate aliqua continentur, comparantur ad communitatem, sicut partes ad totum; pars autem, id quod est, totius est; unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius." Summa Theol., 2^a-2^{ae}, q. 58, a. 5.

¹⁴ Pol., II, 2, 5.

¹⁵ Eth. Nic., I, 13.

¹⁶ Pol., II, 2, 10; VII, 1, 2.

3) Justification de ce régime. — Suffit-il de déterminer l'état de choses qui favorisera l'institution de ce régime sans examiner aussi ce qui peut en justifier l'adoption au niveau du droit, comme on l'a fait au niveau des valeurs pratiques? Arrêtons-nous-y donc un instant.

Aristote nous fait remarquer que le système n'est pas impraticable, puisque "on voit des traces et comme une ébauche de ce mode de possession, établie dans quelques Etats¹⁷". Qui élabore un système, qui échafaude une hypothèse, peut se permettre beaucoup de choses, selon sa fantaisie ou son imagination, mais encore faut-il qu'il n'y ait rien d'impraticable¹⁸. Aristote ne manque certes pas de sens pratique.

En outre, et ceci est des plus important à noter, cette organisation du donné économique — celle que l'on vient de décrire après observation — est fondée, "appuyée sur les moeurs et sur les coutumes¹⁹". Il en résultera un statut légal, dénommé par Aristote lui-même: "droit politique fondé sur les conventions²⁰". Est-il possible d'établir un accord avec le droit naturel? Plusieurs auteurs, de nos jours, le souhaiteraient sans doute ardemment qui veulent à tout prix

17 Pol., II, 2, 4-5.

18 Pol., II, 3, 3.

19 Pol., II, 2, 4.

20 Eth. Nic., V, 8.

trouver un lien nécessaire entre nature et propriété privée²¹.

Quand il nous parle du droit politique, Aristote distingue entre celui qui est d'origine naturelle et celui qui est fondé sur la loi. Le premier ne dépend pas de nous et a le même effet en tous lieux. Le second est fondé sur des conventions entre les hommes, conventions qui varient avec les gens et les époques²². On aimerait sans doute plus de rigueur et plus de détails. N'oublions pas que le droit a reçu son véritable essor sous la poussée du génie romain et que la Grèce commençait à peine à élaborer ses thèses, lors de l'avènement de Platon et d'Aristote²³.

S'inspirant de la doctrine des juristes, saint Thomas s'étendra beaucoup plus sur ce point. Pour lui, on le sait, la propriété privée relèvera du droit naturel secondaire, "per additionem ad legem naturae", aussi appelé droit des gens²⁴. Etait-ce, en moins explicite, la doctrine du Philosophe?

²¹ Cf. v.g. UTZ, Compte-rendu du Bulletin Thomiste, VII (1943-1946), p. 375 et suivantes; TONNEAU, Dictionnaire de Théologie Catholique, article: Propriété, col. 771-772; SOUSBERGHE, Propriété de droit naturel, dans Nouvelle Revue Théologique, 1950, p. 530-607.

²² Eth. Nic., V, 7.

²³ On lira avec profit sur ce sujet: ROMMEN, Le droit naturel. Histoire et doctrine.

²⁴ Sum.Theol., 1^a-2^{ae}, q.94, a.5, ad 3; 2^a-2^{ae}, q.66, a.2, ad 1; q. 57, a.3, c.

Remarquons combien tout ceci est important. S'il n'y a pas de détermination stricte de la nature pour l'établissement d'un mode de vivre économique, le critère ultime de référence n'en sera pas moins ce à quoi tend la nature: le bien. Mais, devant compter ici avec un jeu de circonstances — comme pour tout le domaine du droit positif d'ailleurs — c'est la prudence "générale", fondant la coutume, qui décidera du meilleur²⁵. Car une coutume ne s'établit ordinairement qu'en fonction du bien de ceux qui la pratiquent. Le travail de la raison est évidemment requis ici, comme pour tout choix de moyen vers une fin; et les moyens ou coutumes seront bons s'ils sont conformes à la saine raison. C'est ce que saint Thomas exprimera dans ce texte: "Illi mores dicuntur boni, qui rationi congruunt²⁶." Nous pouvons conclure de tout ceci qu'Aristote demeure fidèle à son programme: se baser sur l'expérience pour trouver le système le plus avantageux.

²⁵ On peut se demander si ce consentement général a été fait une fois pour toutes, tenant compte de l'état misérable de l'homme actuel (pécheur), et statuant nécessairement un régime de propriété privée? Ce serait sûrement exagéré. D'abord, certains hommes, en vertu d'une force supérieure et pour un but éminent, échappent à cette détermination. Ensuite, des champs de plus en plus vastes de la vie sociale s'organisent chaque jour un peu plus selon le régime commun. Il n'en reste pas moins qu'avec ce donné fondamental de l'homme "ordinaire", il faudra sans doute toujours promouvoir un minimum d'individualité, quels que soient, pratiquement, les champs qui y seront soumis.

²⁶ Sum.Theol., 1a-2ae, q.100, a.1, c.

Enfin, en plus de ce consentement général, Aristote prône le recours à la législation proprement dite. Mais la législature n'institue rien ici; elle voit à la réalisation de ce programme établi par un décret supérieur, en "inspirant" de bons sentiments aux citoyens ou en surveillant, par toutes sortes de moyens, la sauvegarde du bien commun.

2- ORGANISATION DE LA VIE POLITIQUE.

Nous l'avons déjà dit, ces déterminations dans le secteur économique créeront des exigences d'organisation dans d'autres secteurs: administration, population,... Par ailleurs, ces déterminations sociales ne manquent pas non plus d'influencer, jusqu'à un certain point, le donné économique. Il nous reste donc à voir dans le détail, les différentes structures envisagées dans la construction de la cité.

C'est aux possessions d'Etat qu'Aristote nous amène tout d'abord. L'idéal visé étant de créer un esprit de justice tout en réduisant les occasions de jalousie, on prendra occasion des repas communs pour y arriver. C'était, en effet, une coutume du temps d'organiser des repas où tous étaient invités, mais pour lesquels chacun devait aussi fournir sa quote-part. L'assistance à ces repas était réservée aux seuls citoyens, et qui n'y venait pas n'avait pas droit de cité, était traité en étranger. C'était le sort des pauvres qui ne pouvaient pas fournir leur part. On avait donc là un nouveau

motif de mécontentement. Aristote décide d'y remédier en instituant, dans la cité parfaite, la gratuité des repas publics. Ainsi, pauvres et riches se rencontreront et fraterniseront, devenus frères d'une même cité, et ayant des droits égaux. Quelqu'un devra pourtant défrayer les dépenses de ces repas. Ce sera l'Etat qui, pour ce faire, possédera des terres cultivées par des esclaves publics²⁷.

Cette nouvelle institution, de même que celle de la possession par chacun d'un domaine aux frontières, mettra une limite assez restreinte au développement des cités. Pourtant, l'idéal économique étant l'autonomie, une cité peu peuplée ne pourra certes pas se suffire à elle-même; par ailleurs, "celle où la population sera trop grande, pourra sans doute pourvoir à tous ses besoins, mais alors ce sera une nation et non plus une cité [...] Il est donc visible que la limite la plus convenable, en ce genre, soit aussi grande que le comporte l'abondance des commodités de la vie...²⁸" Veut-on des chiffres? "Un Etat ne pourrait exister par la réunion de dix hommes, mais cent mille hommes non plus ne sauraient constituer un Etat²⁹."

²⁷ Pol., II, 7, 4.

²⁸ Pol., VII, 4, 7-8.

²⁹ Eth. Nic., X, 10.

Quant à la façon de régler la population, Aristote ne se fait pas scrupule de recourir à l'avortement:

quant au nombre des enfants, si les moeurs répugnent à l'abandon complet, et qu'au delà du terme formellement imposé à la population quelques mariages deviennent féconds, il faudra provoquer l'avortement, avant que l'embryon ait reçu le sentiment et la vie. Le crime ou l'innocence de ce fait, ne dépend absolument que de cette circonstance de sensibilité et de vie³⁰

Laissant à d'autres de juger la moralité de ces prescriptions, nous voudrions souligner jusqu'où peut mener une régie économique. Et encore, sommes-nous dans un système où il est fait large place à la personne humaine.

Aristote aura eu, entre autres, le grand mérite de découvrir la valeur première de la "richesse moyenne" dans un Etat.

Il est donc évident, écrit-il, que la société civile la plus parfaite est celle où les citoyens vivent dans une condition moyenne; et qu'il ne peut y avoir d'Etats bien administrés que ceux où la classe moyenne est nombreuse³¹.

Le but de la société est la plus grande utilité de tous. Si le plus grand nombre est suffisamment riche, c'est-à-dire possède assez de moyens extérieurs pour s'assurer une vie vertueuse, le but premier est atteint³². Nous rejoignons ici la

³⁰ Pol., VI, 14, 10.

³¹ Pol., IV, 9, 8.

³² On aura remarqué combien ces idées sur la richesse moyenne et l'importance d'une classe moyenne nombreuse, rejoignent les enseignements pontificaux, particulièrement ceux de Pie XII.

doctrine morale générale sur la richesse. Ce n'est pas une grande richesse qui assure le bonheur, mais, au contraire, une richesse moyenne, tant pour les individus que pour les cités. Il serait donc utile de résumer ici cette doctrine par deux textes bien significatifs:

On peut donc regarder, quant à présent, ce point comme établi: que pour chaque individu en particulier, aussi bien que pour les sociétés en général, la vie la plus parfaite est celle où l'on enjoint à la vertu les moyens extérieurs, et les ressources nécessaires pour faire des actions vertueuses³³.

Puis donc que l'on convient que la modération et le milieu de toutes choses sont ce qu'il y a de mieux, il s'ensuit évidemment qu'en fait de fortunes, la moyenne propriété sera aussi la plus convenable de toutes³⁴.

Le philosophe ne dévie donc jamais de ses positions et les appuie dans toute leur rigueur. Encore une fois, tout ceci ne sera pas sans avoir de nombreuses répercussions sur la vie politique.

Le législateur, pour sa part, n'échappe pas à ces prescriptions d'ensemble; pour lui aussi, il est bon de n'être pas trop riche. Qu'il suive en cela l'exemple de Solon et de Lycurgue³⁵. En plus d'un devoir moral personnel, le législateur devra veiller prudemment au bon comportement de toute la

³³ Pol., VII, 1, 6.

³⁴ Pol., VI, 9, 3.

³⁵ Pol., IV, 9, 10.

cité. Plus particulièrement, il lui revient de surveiller le commerce.

A l'instar de Platon, Aristote est très sévère sur ce point. Tout en reconnaissant la légitimité d'un certain échange³⁶, il n'en condamne pas moins tout commerce indirect, comportant plusieurs intermédiaires, et dont le seul but est l'acquisition désordonnée de l'argent³⁷. Il déclarera même que "l'homme d'affaires est un être hors nature³⁸". En effet, Aristote ne reconnaît à la monnaie que la valeur d'une unité de mesure dans les échanges. Elle est d'abord un intermédiaire dans les transactions présentes et une garantie — parfois bien instable — pour les transactions futures³⁹. Toute opération n'ayant en vue que la seule augmentation d'un capital sera condamnée selon cet esprit.

Il y a deux sortes d'art ou de science de la richesse... l'une qui a le trafic pour objet et l'autre l'économie; celle-ci louable et nécessaire, tandis qu'on blâme l'autre avec raison - car elle n'est pas conforme à la nature et se compose du gain produit par les échanges réciproques⁴⁰.

36 Pol., I, 3, 20.

37 Ibid.

38 Eth. Nic., I, 5.

39 Eth. Nic., V, 5.

40 Pol., I, 3, 23.

A plus forte raison, Aristote aura-t-il de l'aversion pour la pure spéculation.

C'est avec beaucoup de raison, dira-t-il, qu'on a de l'aversion pour l'usure ou le "prêt à intérêt" parce qu'il procure une richesse née de la monnaie elle-même, et qui n'est plus consacrée à l'emploi pour lequel on se l'était procurée. En effet, on ne l'avait créée que pour faciliter les échanges, tandis que l'usure la multiplie elle-même⁴¹.

Aristote est très logique. Avant de condamner toutes ses conclusions, il serait bon de comprendre les données initiales qui les commandent. Ce n'est pas de toujours que les valeurs monétaires ont le sens et la fonction qu'elles ont aujourd'hui. Au Moyen-Age encore, l'Eglise, par exemple, condamnait fortement toute usure. Si de mesure, la monnaie est devenue matériel exploitable à cause des immenses capitaux nécessaires à une économie industrielle surdéveloppée, il faut aussi changer les lois qui en régissaient l'usage. Aristote, qui réglementait d'après les circonstances, ne manquerait pas de réadapter son enseignement sur ce point⁴².

⁴¹ rol., I, 3, 23.

⁴² Il nous faudra quand même reconnaître combien le Philosophe a profondément raison, malgré certaines apparences d'incompatibilité de ses déclarations avec les exigences de notre époque. Parlons du commerce direct, par exemple. Il n'est plus guère possible, et Aristote le reconnaissait déjà. Mais le principe demeure que plus le commerce sera indirect, plus il y aura d'intermédiaires entre producteur et consommateur, moins le bien de chacun sera assuré. Qui n'en conviendra pas, surtout après les crises d'inflation ou de dépréciation que nous avons connues?

Le commerce, donc, est permis dans certaines limites. Et, comme il peut vite dégénérer en de vastes concentrations de richesses dans les mains d'un seul, la loi défendra même la vente des terres⁴³. A l'Etat, cependant, qui doit veiller sur des biens plus généraux, les monopoles commerciaux seront permis; ils lui sont même recommandés⁴⁴.

Conclure ce chapitre où foisonnent tant de prescriptions de détail, s'avère chose assez difficile. Gardons-nous le soin d'y apporter un jugement et d'en tirer des conclusions dans les pages qui suivront. Nous pouvons cependant faire dès maintenant deux remarques.

On aura sans doute été frappé du fait qu'Aristote, comme tous les Grecs d'ailleurs, ne s'attarde pas à certaines notions que nous aimerions voir préciser. La notion de droit par exemple. Cette carence, si carence il y a, n'est pas due au seul fait des préoccupations immédiates qui forçaient ces théoriciens à trouver d'abord des plans pratiques. Car, même dans ce cas, ils ont toujours eu soin d'appuyer leurs raisonnements et conclusions sur des bases solides et universelles. S'ils n'ont pas abordé les problèmes de droit — naturel et positif —, de justice ou autres, c'est que ces questions

⁴³ Pol., II, 6, 10.

⁴⁴ Pol., I, 4, 8.

n'étaient pas encore bien explicites à leurs yeux. Elles se développeront avec les années.

Il est bon de noter aussi la grande cohérence d'Aristote. Et ici, il déclasse sûrement son maître. Les cadres de la morale générale ne sont jamais rejetés. Cette idée, par exemple, du juste milieu, se retrouve partout dans les considérations économiques. La vie vertueuse, premier élément du bonheur, est aussi gage d'une saine communauté matérielle. Rien d'artificiel, de surajouté. Sans en faire mention, Aristote se laisse toujours guider par cette finalité initiale qu'il a adoptée, et qui assure l'unité de tous les développements ultérieurs.

CHAPITRE HUITIEME

JUGEMENTS ET CONCLUSION.

Comme nous nous l'étions proposé au début de ce travail, nous tâcherons maintenant de voir ce qui, dans la doctrine d'Aristote, peut nous rejoindre et nous profiter. Sans doute serait-il bon de voir d'abord comment les problèmes de son temps ont reçu une solution efficace dans son enseignement. Nous aurons en même temps une compréhension plus objective des données qui, dans ce domaine plus que nulle part ailleurs, sont en fonction de circonstances existentielles bien précises.

1- SOLUTION AUX PROBLEMES DE SON TEMPS.

Plus que Platon, qui se proposait de constituer une cité parfaite sans trop se préoccuper de ses possibilités de réalisation dans le monde d'ici-bas, Aristote peut prétendre remédier aux troubles qui déchiraient les sociétés d'alors. C'est de faits qu'il veut partir. Son grand esprit d'observation, sa fine et profonde connaissance de la psychologie humaine, visibles dans toutes les pages de son Ethique et de sa Politique, l'aurent servi à merveille.

Or, le danger qu'il décèle, lui aussi, est celui d'une révolte pour cause d'inégalité. Mais ici, il dépasse tous ses prédécesseurs; il ne reste pas en surface. Il profite des leçons de leur échec. L'inégalité qu'il découvre partout est

des plus complexes et il faudra avoir recours à plusieurs stratagèmes pour la corner de tous côtés.

Il proposera, en conséquence, une quadruple égalité. Égalité devant les nécessités de l'existence d'abord; la nature, selon son ordination la plus profonde, offre ses richesses à tous les hommes, sans faire de préférences. Tous sont égaux devant les nécessités de la vie. Les circonstances en défavorisant quelques-uns, la générosité des riches palliera à ces déficiences. Égalité aussi devant les exigences des droits à la citoyenneté; les repas communs étant désormais gratuits et, ainsi, accessibles à tous, personne ne sera rejeté de la cité pour cause d'infériorité économique. Égalité encore devant le danger commun. La cité ne doit faire qu'un. Autant tous participeront à son abondance, autant tous devront participer à ses angoisses et à ses préoccupations. Nous connaissons déjà le statut: possession par tous aux frontières. Égalité enfin, et surtout, dans les désirs. C'est un appel à la vie vertueuse, c'est-à-dire modérée. L'âme, source de tout bien, peut être aussi source première de tout mal. Nul cadre extérieur ne saurait brider cette débandade intérieure. Que les hommes sages contrôlent leurs propres désirs. Qu'on contraigne les autres dans les limites, de façon que le bien commun ne soit plus menacé.

Connaissant aussi la faiblesse humaine, Aristote croit bon de recourir à la loi, comme nous venons de le voir.

Le législateur doit veiller à faire pratiquer la vertu. Et tout d'abord, les vertus sociales, telles que justice et amitié... Ne nous surprenons pas de cette intervention "légale" qui, sur certains points, est peut-être plus poussée que celle que nous acceptons de nos jours. Pour Aristote, la vie parfaite se construit dans les cadres de l'Etat; pour être vertueux, l'homme doit obéir aux lois, aux prescriptions de cette vie politique. Nul doute qu'il y ait danger de coercition. Y échappons-nous davantage?

Quant au problème plus particulier du commerce, nous rencontrons ici presque autant de dureté que chez Platon, avec beaucoup plus de raisons à l'appui cependant. On remarquera toutefois qu'Aristote n'insiste pas, comme l'avait fait son maître, sur la dépravation des marchands de l'époque. Pour lui, cela découle normalement de sa conception du faux commerce, métier déshonorant en lui-même. Une fois encore, le Philosophe fait montre de son souci constant de l'essentiel, du spirituel. Si les richesses sont bonnes, c'est en autant qu'elles permettent une vie vertueuse. La seule fonction économique licite est celle qui pourvoit au nécessaire de la vie au niveau matériel. Toute préoccupation où l'argent, ou toute autre richesse, devient son propre centre d'intérêt est désaxée, condamnable.

L'histoire ne dit pas si la formule aristotélicienne fut en faveur à son époque. Elle avait certainement, plus

que toute autre, d'immenses chances de réussite. Un point est certain: pendant de nombreux siècles et de nos jours encore, on n'a cessé de s'inspirer de cette somme politique, monument impérissable de la philosophie. En quoi cette voix de l'antiquité peut-elle nous rejoindre? Écoutons son message.

2- ENSEIGNEMENT DE PORTEE GENERALE.

Écoutons Aristote nous dire qu'il faut à tout prix procurer à l'homme un système de vie économique qui lui donne le plus de chances de s'épanouir vertueusement, sans pour cela exiger de lui l'impossible. L'homme est faible; il faut compter avec cette faiblesse, tout en prescrivant une éducation à la vertu. Mais surtout, l'homme est fin de l'économie. La production et la distribution sont en fonction de la personne et non vice-versa. Toute activité économique tire sa valeur et sa moralité du service qu'elle peut rendre à l'individu et à la société. Cette doctrine fut longtemps négligée parmi nous, jusqu'à ce que l'Eglise élevât la voix pour nous la rappeler fort à propos.

Mais l'activité humaine économique n'est qu'un plan de la vie politique plus générale. Elle doit s'y référer, y trouver son orientation, sa réglementation. Or, cette politique générale ne peut rendre sains les domaines plus particuliers qui lui sont soumis, si elle-même est corrompue. Une

politique trop libérale conduira au libre échange et à la loi du plus fort. Si, au contraire, le but de la politique est d'établir l'identité des intérêts entre gouvernants et gouvernés¹, si les gouvernants ne cherchent pas leurs propres intérêts mais les intérêts réels et supérieurs de leurs subordonnés, selon la lumière d'une saine raison directrice, alors il n'y a rien à craindre quant aux rapports humains sur le plan des biens extérieurs.

Une vie frugale est toujours plus stable et plus prometteuse de vertu qu'une vie de richesse excessive, nous dit encore Aristote. Et nos politiciens devraient tendre l'oreille quand le Philosophe leur recommande d'adopter un niveau de vie très moyen, tant pour ne pas soulever les critiques de leurs concitoyens que pour ne pas s'embarasser de préoccupations matérielles qui les détourneraient de leurs devoirs.

Soyons surtout attentifs à cette doctrine de l'amitié; l'amitié qui est le grand ressort du bonheur en société. Aucune vie commune stable ne saurait être fondée sur la recherche de son propre plaisir, indépendamment du bonheur des autres. On réclame parfois la propriété privée au nom d'un égoïsme mal camouflé. On croit que le droit de posséder privé certains biens nous dispense de nos devoirs de justice

¹ Pol., VII, 2.

générale et de charité envers nos concitoyens. Aristote est là pour nous enseigner que la propriété privée a autant un sens social que particulier, et que quiconque ne saurait mettre au profit de tous, les fruits de son domaine propre, serait ennemi de lui-même et de la cité.

Peut-on reprocher à l'auteur de la Politique d'avoir énoncé sa morale économique en termes trop absolus, alors qu'il reconnaît lui-même comme condition première d'une morale qu'elle soit fondée sur des faits? Soulevant l'objection et y répondant lui-même, Defourny écrira: "Dépouillé de sa prétention à l'absolu, appliqué aux faits dont il est l'émanation... ce système apparaîtra judicieusement équilibré²." Est-ce assez dire? Il nous semble bien, au contraire, qu'en plus de sa valeur pratiquement pratique, la doctrine aristotélicienne énonce des thèses qui nous rejoignent directement, à travers toute civilisation, toute structure politique et économique. Car Aristote a bien souvent rejoint l'Homme!

² DEFOURNY, op. cit., p. 47.

CONCLUSION GENERALE.

Le lecteur qui nous a suivi jusqu'ici, a probablement, en cet instant même, une choquante sensation d'éparpillement. Que de chemins de traverse il a dû parcourir avec nous! Pour en arriver à quel terme? En effet, tout penseur sérieux se fait un point de conscience, à la fin d'une étude, d'en tirer des conclusions, sinon une conclusion. Le pourra-t-il ici? Nous en doutons, car nous-mêmes ne voulions rien prouver en entreprenant ce travail. Notre but était bien plutôt d'entrer en contact avec deux fortes pensées philosophiques, de nous imprégner à fond de leur message, quelque complexe qu'il fût. Appelons ce message une conclusion, et tentons de formuler maintenant, sans trop nous répéter, les idées forces que nous avons pu retirer de notre enquête.

1- La richesse comme bien humain. — Les richesses matérielles sont un bien, donc une fin pour l'homme. Mais elles sont un bien mineur, subordonnées à des valeurs plus grandes auxquelles elles doivent servir de moyens. La valeur suprême est Dieu et la Vérité qu'il exprime. Or, Dieu et Vérité sont des entités spirituelles. La matière est donc soumise à l'esprit, reçoit de lui son orientation et participe de sa valeur en autant qu'elle demeure dans les bornes qui lui sont assignées.

2- La possession des richesses comme activité humaine.

— L'activité supérieure de l'homme est celle par laquelle il tend au bien suprême. Les richesses étant un bien inférieur, l'activité de possession en est une inférieure pour l'homme. Or, toute activité humaine doit aider à l'activité supérieure qui est la contemplation. La possession rationnelle des richesses peut aider l'homme dans son devoir de contemplation. Mais, les vertus étant connexes, il faudra que toutes les autres activités humaines tiennent compte de ce qu'exige l'activité de possession pour être vertueuse. Il y a ici une hiérarchisation organique qui, pour fonctionner, exclut tout cloisonnement et appelle une intercommunication vitale à tous les niveaux.

3- Nécessité d'une éducation à la possession. — L'homme étant faible et victime de ses tendances les plus profondes, de ses passions, il faudra veiller à ce qu'il reçoive une éducation appropriée aux vertus qui assureront en lui une saine activité de possession. Ces vertus sont nombreuses; mentionnons entre autres: la justice, l'amitié, la prudence, la générosité, la libéralité. Il semble pourtant que la vertu-clef, ici, soit l'amitié.

A cause du caractère social de la possession, le bien commun devra être protégé par une raison supérieure qui s'exprimera dans la loi. La loi n'a donc pas pour but de brimer

l'individu. Elle doit voir à ce que son activité ne nuise pas au bien commun. Or, l'individu n'est heureux que si le bien commun est assuré.

4- Caractère social de la possession: propriété commune et propriété privée. — L'homme est sociable. S'il se groupe en sociétés, c'est pour assurer le règne d'un bien supérieur. Bien individuel et bien social ne s'opposent pas, bien qu'il soit difficile d'établir leurs droits particuliers. Le bien individuel ne peut être assuré indépendamment du bien social (commun).

Comme toute autre activité humaine, la propriété doit avoir un caractère social. Il semble bien cependant, quant au régime particulier à adopter, que le bien commun et le bien individuel soient mieux assurés quand chacun possède en propre les richesses qu'il doit exploiter. Cela n'empêche pas que l'usage de cette propriété doive rester commun.

S'il y a des désavantages à la propriété commune, il y en a aussi à la propriété privée. Car l'égoïsme de l'homme menace de lui faire oublier ou négliger ses devoirs envers la société. C'est pourquoi les chefs de la cité doivent voir à ce que les citoyens acquèrent tous les grandes vertus civiques qui sont l'amitié et la justice. Ils doivent aussi protéger leurs subordonnés par des lois veillant à empêcher ceux qui ne sont pas bien intentionnés de nuire aux autres.

Il nous semble que ces dernières lignes que nous venons d'écrire manquent de substance vitale. Les grands principes universels sont toujours un peu désincarnés. Mais, quand on a vu vibrer ces préceptes de la vie même d'une cité platonicienne ou aristotélicienne, on ne peut oublier quelle chaleur humaine ils dégagent, quelle riche promesse d'une vie heureuse ils apportent. Ils racontent quelques secrets de la belle histoire de l'homme.

Montréal, 15 mai 1957.

BIBLIOGRAPHIE.

1- SOURCES.

A- Platon.

Banquet, Paris, Garnier et Frères, 1945.

Euthydème, Paris, Garnier et Frères, 1945.

Gorgias, Paris, Garnier et Frères, 1946.

Lois, Traduction de E. Chambry, Paris, Garnier et Frères, 1946.

Parménide, Paris, Garnier et Frères, 1946.

Politique, Paris, Garnier et Frères, 1945.

République, Traduction de Robert Baccou, Paris, Garnier et Frères, 1945.

B- Aristote.

De Anima, Paris, Vrin, 1934.

Ethique à Nicomaque, Traduction de Jean Voilquin, Paris, Garnier et Frères, 1940.

Politique, Traduction de M. Thurot, Texte à l'usage des étudiants, reproduit de l'éd. Didot, Paris, 1824.

C- Commentaires.

DIES, Auguste, Platon, L. Flammarion, 1930.

DEFOURNY, M., Aristote-Etudes sur la politique, Paris, Gabriel Beauchesne et ses Fils, 1932.

FESTUGIERE, A.J., Contemplation et vie contemplative selon Platon, 2e éd., Paris, Vrin, 1950.

JAEGER, Werner, Aristotle, Translated by Richard Robinson, Oxford, Clarendon Press, 1934.

KOYRE, Alexandre, Introduction à la lecture de Platon, New-York, Brentano's, 1945.

- MOREAU, Joseph, La construction de l'idéalisme platonicien, Paris, Boivin, 1939.
- OLLE-LAPRUNE, Léon, Essai sur la morale d'Aristote, Paris, Eugène Belin et Fils, 1881.
- ROBIN, Léon, Aristote, Paris, Presses Universitaires de France, 1944.
- ROBIN, Léon, Platon, Paris, Félix Alcan, 1935.
- ROLLAD-GOSSELIN, M.D., o.p., Aristote, Paris, E. Flammarion, 1928.
- RITTER, Constantin, The Essence of Plato's Philosophy, Translated by Adam Altes, New York, Dial Press, 1933.
- THOMAS D'AQUIN, In Octo Libros Politicorum Aristotelis, Peculiaris Editio, Alumnis Universitatis Lavallensis exclusive reservata, Québec, 1940.

2- LITTERATURE GENERALE.

- , Le droit de propriété privée, dans L'Ami du Clergé, 17 septembre 1931, p. 660-661.
- ARISTOPHANE, L'Assemblée des Femmes, Paris, Edition Les Belles Lettres, 1954.
- COHEN, Robert, Clio-La Grèce et l'Hellénisation du monde antique, Paris, Presses Universitaires de France, 1939.
- GILSON, Etienne, L'Être et l'Essence, Paris, Vrin, 1948.
- JANET, Paul, Histoire de la philosophie morale et politique, Paris, Ladrangé, 1863.
- LEBRET, Joseph, o.p., Le problème du travail dans le monde moderne, dans L'Action Catholique ouvrière, février 1956, vol. VI, n° 2.
- , Le travail moderne dans le plan de Dieu et ses dimensions humaines, ibid.
- MARROU, Henri-Irénée, Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, Paris, Editions du Seuil, 1948.

- PIE XI, Quadragesimo Anno, dans Propriété et participation à la Gestion de l'Entreprise, Selon la pensée des Souverains Pontifes, Roma, Jandi Sapi Editori, 1953.
- PIE XII, Discours aux médecins neurologues, dans Documentation Catholique, 14 septembre 1952.
- RODIER, Georges, Études de philosophie grecque, Paris, Vrin, 1926.
- ROMMEN, H., Le droit naturel, Histoire et Doctrine, Paris, Egloff, 1945.
- SERTILLANGES, Antonin-D., o.p., La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin, Paris, Félix Alcan, 1922.
- SOUSBERGHE, Propriété de droit naturel, dans Nouvelle Revue Théologique, 1950, p. 580-607.
- THOMAS D'AQUIN, Summa Theologica, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.
- THONNARD, Précis d'histoire de la philosophie, Desclée, 1937.
- TONNEAU, Propriété, dans Dictionnaire de Théologie Catholique, col. 771-772.
- UTZ, o.p., Compte-rendu du Bulletin Thomiste, VII, 1934-1946, p. 375 et suivantes.