

Observations sur l'esclavage chez Aristote

René SÈVE

Directeur de Recherche au C. N. R. S.

RÉSUMÉ.— L'auteur cherche à montrer que malgré le caractère inégalitaire de la politique aristotélicienne, celle-ci ne nécessite pas un esclavage institutionnel.

La politique d'Aristote, ou la politique pour Aristote, est essentiellement inégalitaire, car sa conception de la cité, à l'instar de celle de l'organisme vivant, caractérise celle-là comme une association de différences, dans les capacités et les occupations. L'objet propre de la science politique est l'étude de ces différences et de leur harmonisation : « Les choses où plusieurs parties se combinent pour produire quelque réalité possèdent une unité de composition, que ces parties soient continues ou discontinues ; dans tous ces cas, se manifeste clairement la dualité de ce qui commande et de ce qui est commandé ; et cette distinction, qui est présente dans les êtres animés, relève d'une loi universelle de la nature puisque, même dans les êtres qui n'ont pas la vie en partage, on rencontre une sorte d'autorité, comme c'est le cas, par exemple, d'une harmonie » (*Politique* I, 5, 1254a 30-33). L'harmonisation politique doit s'opérer selon le principe de la justice distributive, ou géométrique, qui est à l'œuvre tout au long de la *Politique*. Inversement, tout ce qui relève de l'égalité, au sens ordinaire, c'est-à-dire de l'égalité arithmétique, reste au cours de cet ouvrage dans l'ombre et peut être l'objet, pour l'interprète, d'interrogations : par exemple la constitution exacte du régime des classes moyennes, le droit des étrangers, les statuts matrimoniaux, la capacité patrimoniale de l'esclave ou sa protection juridique... On se souviendra à ce propos que l'étude de l'égalité arithmétique, dans son application la plus importante, la justice dans les échanges, ou plus généralement dans les rapports interindividuels, n'est pas traitée dans la *Politique* mais dans l'*Éthique*. En définitive, la démarche de la politique aristotélicienne est inverse de celle des Modernes : pour ces derniers, ce qui est primitif et constitue le fondement de la philosophie politique, c'est l'égalité, au sens arithmétique. Ce qui peut, au contraire, rester dans l'ombre, on le voit chez Locke, ce sont les différenciations juridiques, et politiques, souvent abandonnées à la détermination positive publique ou privée (jusqu'au contrat de servitude), ce qui ne signifie pas pour autant que ces différenciations soient nécessairement moins marquées. Plus généralement, une même institution peut être justifiée et analysée selon deux points de vue différents, mais aussi complémentaires : par exemple, l'élection du personnel dirigeant sera d'abord perçue par un aristotélicien comme une sélection et considérée comme un principe aristocratique, alors

qu'un Moderne mettra davantage en valeur, dans l'élection, l'idée de choix ou de consentement, considérée comme un principe démocratique.

Parmi les inégalités nécessaires ou inhérentes à la vie politique selon Aristote, c'est naturellement l'esclavage qui fait souvent l'objet d'une attention particulière, plus que le statut des étrangers – pourtant d'une grande importance socio-économique chez les Grecs – ou celui de la femme ; il est vrai que l'un et l'autre peuvent être considérés comme moins caractéristiques vis-à-vis des évolutions ultérieures et de l'opposition entre les Anciens et les Modernes. La discrimination à l'égard des esclaves revêt en quelque sorte une portée symbolique, puisqu'elle exprimerait indéniablement l'anti-égalitarisme de la pensée aristotélicienne. Cette considération semble pour ainsi dire fondée aux yeux même d'Aristote car l'esclavage, tel qu'il est analysé dans les célèbres développements du Livre I de la *Politique*, a en effet une valeur exemplaire, mais peut-être dans un sens différent de celui qu'on lui attribue fréquemment.

La politique doit organiser les inégalités, mais celles-ci sont le plus souvent, en réalité, le produit de la société ou de l'histoire, plutôt que celui de la nature au sens strict : pour Aristote, la plus importante inégalité sociologique que doit traiter la politique est en effet celle des riches et des pauvres. Plus généralement, l'idée d'une politique, ici entendue au sens de la détermination des meilleurs gouvernants, qui serait fondée directement sur la nature, c'est-à-dire sur une éminence liée à l'hérédité, et aboutissant précisément à justifier soit la monarchie, soit l'aristocratie, relève, pour Aristote, de l'archaïsme : « Mais puisque toute communauté politique est composée de gouvernants et de gouvernés, la question se pose dès lors de savoir si les gouvernants et les gouvernés pourraient être interchangeables, ou s'ils doivent rester les mêmes toute leur vie (...). Assurément si certains individus différaient des autres dans la même mesure que nous supposons les dieux et les héros différer des hommes (en possédant une grande supériorité, tout d'abord d'ordre physique, ensuite d'ordre intellectuel), de telle sorte que la supériorité des gouvernants fût incontestable et manifeste pour leurs sujets, il serait évidemment préférable que ce fussent les mêmes individus qui remplissent de façon permanente, les uns le rôle de gouvernants et les autres celui de gouvernés, et cela une fois pour toutes. Mais comme cette inégalité naturelle n'est pas facile à rencontrer (...), on voit clairement, pour de multiples raisons, que tous les citoyens doivent nécessairement avoir pareillement accès à tour de rôle aux fonctions de gouvernants et à celles de gouvernés » (*Politique*, VII, 14, 1332b, 12-26) ¹. La monarchie, ou l'aristocratie au sens étroit, constituent des régimes historiquement dépassés, dans les faits comme dans la théorie, car ne pouvant être adaptés, et donc justifiés, que dans des situations ou à l'intérieur d'un groupe humain relativement réduit, la sagesse d'un seul, ou d'une ou plusieurs familles, peut effectivement contrebalancer celle du nombre et donc constituer directement la légitimité. Dans la politique aristotélicienne, outre la différenciation des sexes qui concerne davantage la vie domestique, la seule discrimination directement fondée en nature va concerner en dernière analyse l'âge et la distinction « incontournable » des enfants, des jeunes et des adultes ayant atteint la maturité (ces derniers étant les seuls citoyens de plein exercice dans la constitution idéale des livres VII et VIII). Par fondée en nature, nous entendons ici une différenciation qui pourrait être affirmée à partir d'un critère naturel évident d'infériorité nécessitant la direction d'autrui. C'est au contraire,

¹ Cf. la critique de la monarchie héréditaire pratiquée à Sparte : *Politique*, II, 9, 1271a, 15 et 11, 1272b, 30-35, et de la monarchie héréditaire en général III, 15, 1286b, 20-25.

comme on va le voir, l'absence d'un tel critère qui fait la difficulté de l'esclavage étudié dans le Livre I et qui lui donne cette portée symbolique, car caractéristique des difficultés d'une « politique » purement naturelle. Au contraire, l'esclavage est, pour Aristote, une institution politique, ou légale, non seulement dans les régimes actuels ou possibles à partir des conditions présentes, mais aussi dans le régime idéal. Il s'ensuit, puisque l'esclavage relève de la loi, qu'il va pouvoir connaître des modulations, voire même être soumis à une certaine contingence.

L'erreur parfois commise au sujet de l'esclavage naturel relève d'une incompréhension de la portée de la nature pour la politique, ou de la signification de la nature pour Aristote. Celle-ci n'est pas en effet suffisamment nécessaire ou déterminée pour fournir des indications indiscutables sur les inégalités entre êtres humains. Quels seraient en effet les critères qui permettraient, en l'occurrence, de considérer un individu comme un esclave, ou un serviteur, par nature ? Aristote en retient deux qu'il réfute. Le premier, comme on sait, résiderait dans l'apparence physique de l'individu dénotant une faiblesse de l'âme (plus particulièrement de sa puissance délibérative) révélée, ou accompagnée, par une configuration particulière du corps caractérisée par sa vigueur (ou peut-être même par son « obliquité » par contraste avec la station droite de l'homme libre par nature). Or, « le contraire arrive fréquemment aussi : des esclaves ont des corps d'hommes libres et des hommes libres des corps d'esclaves » (*Politique*, I, 5, 1254b, 32-34). Le second critère consisterait dans l'hérédité : posée l'existence de deux esclaves par nature, homme et femme (pour ne pas rentrer dans les problèmes complexes d'une progéniture mixte), leurs enfants seraient nécessairement des esclaves par nature. Ainsi, les partisans de l'esclavage affirment « que de même qu'un homme naît d'un homme, et un animal d'un animal, de même un homme de qualité naît d'un homme de qualité » (*Politique* I, 6, 1255b), et logiquement un esclave d'un esclave. Mais, pour Aristote, « c'est souvent le cas que la nature souhaite mais défaille à accomplir ce résultat » (*ibidem*). Ce point est important car il montre clairement qu'il faut se garder de projeter sur l'esclave par nature (*physei*) l'idée d'un déterminisme génétique, et donc transmissible, la meilleure traduction d'esclave par nature étant peut-être celle d'esclave de naissance, afin de montrer qu'il s'agit là plus d'une détermination individuelle que de la réalisation d'une sous-race. Il faut également remarquer qu'Aristote traite ce problème dans un passage où il est question des peuples barbares, et que son observation sur la contingence de l'hérédité lui permet de prendre ses distances avec la thèse présentée comme commune chez les Grecs, selon laquelle ceux-ci seraient libres et nobles par nature, les barbares inversement esclaves. On considère en effet souvent qu'Aristote, après Platon, critiquerait l'esclavage entre Grecs et approuverait inconditionnellement que ces derniers utilisent, comme Aristote le propose d'ailleurs dans son régime idéal, les barbares comme esclaves, serfs, ou domestiques. La vraie position d'Aristote semble toutefois légèrement différente : parce que l'esclavage est une détermination politique, plus que naturelle, la supériorité des Grecs relève moins d'une race que d'une situation géopolitique, et d'une tradition historique qui leur confère une maturité politique supérieure, mais pas forcément définitive².

Il n'est donc pas surprenant, à partir de ces considérations, qu'Aristote, dans la suite de son ouvrage, ne reprenne pas l'idée d'un esclavage naturel comme justification de

² Cf. Platon, *Le Politique*, 262 b.

l'esclavage au sein de la cité. Cela n'est pas étonnant eu égard aux régimes actuels ou possibles à partir de ceux-ci, puisque les analyses du Livre I ont montré « que ceux qui sont présentement esclaves, ou présentement hommes libres, ne sont pas tous naturellement esclaves, ou tous naturellement hommes libres » (*ibidem*). Mais de manière plus remarquable, Aristote ne fait pas appel dans sa description du régime idéal, à cette notion d'esclavage naturel, bien qu'il affirme que l'esclavage y serait nécessaire pour assurer (principalement) la production agricole (*Politique* VII, 10, *in fine*), alors qu'on aurait pu penser que, s'il fallait rechercher, au moins de manière approximative, la coïncidence entre les esclaves déterminés par la loi et les esclaves naturels, c'était à cet endroit.

Il faut en effet comprendre que les analyses du Livre I concerne explicitement l'esclavage domestique, distingué de la question du statut du travailleur, artisan ou fermier, alors que la démonstration d'un esclavage naturel porte sur les serviteurs (la société hérilique) et en ce sens, n'appartient pas à la problématique politique proprement dite. D'ailleurs, l'énumération des éléments nécessaires à l'existence de la cité, telle que développée en particulier au chapitre 8 du Livre VII (1328b, 3 et s.), ne mentionne pas comme fonction nécessaire à la cité l'existence d'une classe composée des domestiques, alors qu'allant du moins au plus éminent, elle comprend la production de la nourriture et des objets fabriqués. Ces fonctions seront, dans le régime idéal, assurées par des esclaves, mais non pas par des esclaves naturels puisqu'il n'existe pas, comme l'a montré le chapitre 13 du Livre I (1260a, 35) d'artisans (ou de fermiers) par nature. En ce sens, l'esclavage naturel, qui ne concerne que les domestiques, n'est pas nécessaire à la cité, mais seulement à des individus, s'ils veulent ou doivent être libérés des soucis de la domesticité quotidienne, ou ne pas y confiner leur femme ou leurs enfants (cf. *Politique*, VI, 8, 1322b, 30). Or cette nécessité domestique, que les Modernes n'ont pas toujours remise en cause, n'est pas forcément indispensable à la cité, ou plus précisément à la citoyenneté, entendue dans un sens faible (la citoyenneté de contrôle par opposition à la citoyenneté active des citoyens-administrateurs). De plus, ce statut des serviteurs ne peut être considéré indépendamment de l'aporie, envisagée plus haut, concernant « le repérage » de l'esclave par nature. C'est sans doute pourquoi, alors qu'il affirme comme une simple possibilité, quoique souhaitable, l'affranchissement des esclaves non domestiques, des travailleurs, de la cité idéale (*Politique*, VII, 10, *in fine*), Aristote considère dans *Les économiques* (I, 6, 1344b, 15) l'affranchissement de l'esclave domestique comme une nécessité.

Nous ne chercherons pas ici à préciser, ou à deviner, le statut, les droits des serviteurs³. Ce qu'il faut retenir en ce qui concerne la domesticité, c'est que, pour

³ Pour Aristote celui-ci n'est pas comparable à un instrument inanimé, à une propriété dont on pourrait abuser. On observera que certaines affirmations d'Aristote doivent être envisagées de manière objective, c'est-à-dire complètes. Par exemple, le passage bien connu de l'*Éthique à Nicomaque*, (1161b, 4 et s.) doit être lu intégralement : « il n'y a pas d'amitié ni de justice envers les choses inanimées. Mais il n'y en a pas non plus envers un cheval ou un bœuf, ni envers un esclave en tant qu'esclave. Dans ce dernier cas, les deux parties n'ont en effet rien de commun : l'esclave est un outil animé, et l'outil un esclave inanimé. En tant donc qu'il est esclave, on ne peut pas avoir d'amitié pour lui, seulement en tant qu'il est homme, car de l'avis général il existe certains rapports de justice entre un homme, quel qu'il soit, et tout autre homme susceptible d'avoir participation à la loi ou d'être partie à un contrat ; dès lors, il peut y avoir aussi amitié avec lui dans la mesure où il est homme. » De même l'affirmation reprise par Aristote selon laquelle « il n'y a pas de loisir pour les esclaves »

Aristote, il est certain qu'il existe des individus qui ne peuvent être, par définition même de la domesticité, chefs de famille, qui ne peuvent gérer, faute de capacité délibérative, un patrimoine de manière autonome, et prendre, au sens plein, la responsabilité d'une famille (en ce sens l'idée pourra être comparée à celle du prodigue frappé d'incapacité). Pour Aristote, ce type d'individu a besoin d'une assistance, et puisqu'il n'envisage pas qu'elle puisse être fournie par des institutions publiques, la situation domestique constitue, pour lui, la meilleure solution, d'autant plus que limitée dans le temps, elle revêt une valeur éducative (cf. *Politique*, I, 13, 1260b, 3 et s.), sinon l'affranchissement devrait être considéré non plus comme une récompense, mais comme une punition, un bannissement d'ordre privé.

Le point le plus important, manifeste dans la non-reprise de l'idée d'esclavage naturel dans la suite de la *Politique*, est, comme nous l'avons déjà signalé, que celui-ci n'est pas une question centrale de la réflexion politique aristotélicienne, car il n'est pas directement essentiel pour la cité. Il n'est pas non plus exemplaire, puisqu'il serait susceptible de servir de modèle à une domination politique naturelle, alors qu'au contraire l'effort aristotélicien pour penser le pouvoir politique consiste à le distinguer du pouvoir despotique, de nier qu'il repose, ou soit justifié, par une supériorité naturelle immédiate de certains individus par rapport à d'autres. La question proprement politique de l'esclavage ne concerne pas la domesticité et l'esclavage naturel, mais la production ou le travail, car Aristote ne semble pas remettre en cause la nécessité d'une classe de travailleurs, vouée aux fonctions productives, comme condition mais non comme partie de la cité. Or, ce qu'Aristote affirme à plusieurs reprises et avec une netteté absolue, c'est l'incompatibilité entre la citoyenneté et le travail, ce dernier étant proprement ignoble et indigne de ceux qui doivent être, à tour de rôle, gouvernants et gouvernés. Ainsi, « la classe des travailleurs manuels n'a aucune participation à la vie publique, pas plus que n'importe quel autre groupe social étranger à la production de la vertu. Cette exclusion résulte avec évidence du principe qui est à la base de notre État, car le bonheur s'y trouve nécessairement lié à la vertu, et on doit qualifier d'heureux, un État en ayant égard, non pas à quelques unes de ses parties, mais à la totalité des citoyens. Et il est manifeste encore que les propriétés doivent être possédées par les classes en question, puisque les laboureurs ne peuvent être que des esclaves, des périèques de race barbare » (*Politique*, VII, 9, 1329a, 17-27). La déchéance du travailleur est à la fois matérielle, intellectuelle et morale. Le travailleur n'a pas de temps à consacrer aux affaires publiques. Il n'a pas de capacité pour exercer des fonctions publiques puisque sa compétence est seulement relative à son métier. Enfin, il n'en a pas le caractère, c'est-à-dire le désintéressement, puisque le travail productif est orienté vers le gain ; le travailleur est marqué par une cupidité non vicieuse, car inhérente à sa fonction, qui fait qu'il ne tend pas vers la chose publique et qu'il peut « trouver plus de plaisir dans son travail que dans la politique et le gouvernement » (*Politique*, VI, 4, 1318b, 10).

(*Politique*, VII, 15, 1334a, 20) ne peut être comprise qu'en fonction de la définition « forte » du loisir pour Aristote, qui est l'activité supérieure de l'homme. Mais si l'on envisage au contraire le loisir au sens actuel, le repos du travailleur ou la détente (*anapausis*), alors l'esclave a le droit au repos, au sommeil et aux distractions, de manière même privilégiée et plus étendue que ses maîtres (cf. *Les économiques*, I, 6, 1344b, 19-22 ; I, 6, 1345a 12-16 et *Politique*, VIII, 7, 1342a, 25-30).

Pour bien comprendre la position d'Aristote, il faut considérer que la clef de celle-ci, puisque le parfait permet de comprendre l'imparfait, ne résulte pas immédiatement dans la considération du travail qui cause, ou manifeste la déchéance politique, mais dans la considération de la citoyenneté parfaite, ou de l'excellence du citoyen. Aristote n'emploie pas, nous le savons, le terme de citoyen, surtout lorsqu'il est question du régime idéal dans les Livres VII et VIII au sens moderne du terme : la citoyenneté, c'est l'exercice alternatif des fonctions politiques, délibératives, administratives et judiciaires, c'est la citoyenneté de plein exercice. Si l'on rapporte l'esclavage politique, où le groupe des travailleurs, à cette considération, deux cas de figure peuvent se présenter. Dans la cité idéale, où par définition prévaut la conception de la citoyenneté forte, le travailleur (des campagnes ou des villes), est effectivement distingué du citoyen par une différence de statut tranchée. Cette attitude d'Aristote n'est pas surprenante, puisque la cité idéale manifeste à l'état pur l'essence de la politique et celle de la citoyenneté. Le point qui demeure obscur, et non traité par Aristote, réside alors dans la destination des esclaves après leur affranchissement.

Le deuxième cas de figure, pratiquement le plus intéressant, est celui du meilleur régime possible en moyenne, de la politique dont, à défaut d'une description détaillée, Aristote nous dit que son illustration la plus proche est la démocratie modérée. Or, dans celle-ci, et particulièrement dans sa première forme, la démocratie agricole, le travailleur a le droit d'exercer une citoyenneté au sens faible, car limitée à l'élection et au contrôle à la sortie de leur charge des gouvernants⁴. Cela est vérifié dans la démocratie en général, indépendamment de ses déterminations particulières, telle qu'elle est présentée dans le chapitre 8 du Livre V : « La masse du peuple, en effet, n'est pas à ce point mécontente d'être exclue de l'exercice du pouvoir (elle est même satisfaite qu'on lui laisse du loisir pour s'occuper de ses affaires personnelles), ce qui l'irrite, c'est de penser que ses magistrats mettent le trésor public au pillage, et alors, deux choses à la fois excitent sa mauvaise humeur : son exclusion des honneurs et son exclusion des profits. Et la seule façon aussi dont il soit possible de faire coexister démocratie et aristocratie, ne peut consister que dans l'interdiction dont nous parlons (de s'enrichir par l'exercice d'une fonction publique) ; il sera alors possible pour les notables aussi bien que pour les gens du peuple, de voir les uns et les autres la réalisation de leur désir : d'une part accessibilité de tous aux emplois publics, ce qui est une règle démocratique, et d'autre part présence des notables au sein du gouvernement, ce qui est une mesure aristocratique. Mais ce résultat ne sera atteint que s'il est impossible de tirer profit des fonctions publiques car alors les pauvres ne voudront pas les exercer car ils n'ont aucun avantage matériel à en attendre mais qu'ils préfèrent s'adonner à leurs affaires privées ; en revanche, les gens aisés seront aptes à les remplir parce qu'ils n'ont nullement besoin des biens du public en sus des leurs. La conséquence sera ainsi que les pauvres deviendront riches parce qu'ils consacreront tout leur temps à leur travail, et que d'autre part les notables ne seront pas gouvernés par l'homme de la rue » (*Politique*, V, 8, 1308 33-1309a 9). La citoyenneté dont est titulaire la majorité du peuple n'est pas alors incompatible avec le

⁴ Outre la démocratie du tirage au sort, le seul régime démocratique véritablement anti-aristotélécien n'est pas la démocratie parlementaire, qui opère au contraire le filtrage nécessaire au dégagement d'une élite politique, mais la démocratie corporative où en tant que tels les groupes professionnels ou leurs représentants se partageraient les pouvoirs publics.

travail, même si elle ne réalise pas l'excellence du citoyen, puisqu'elle n'est plus une citoyenneté de plein exercice, mais une citoyenneté de contrôle, celle, pourrait-on dire, de nos démocraties actuelles. La seule limite qu'Aristote mettrait à cette extension de la citoyenneté aux masses travailleuses, concernerait les individus auxquels leur travail ne fournit ni assez d'occupation, ni assez de revenus, au point qu'ils puissent, selon une critique commune de la démocratie athénienne, devenir des citoyens professionnels, exerçant, mais sans la vertu et le désintéressement, les fonctions publiques (sur ces groupes urbains de travailleurs non fixés, cf. *Politique*, VI, 4, 1319 20) ⁵.

En conclusion, si comme nous y invite Aristote en distinguant le régime idéal et le meilleur régime possible en moyenne, on distingue l'excellence politique et la citoyenneté, si l'on étend l'idée d'une vie politique non pas seulement à ceux qui exercent les fonctions proprement politiques, mais à tous ceux qui participent à une association humaine où se trouvent remplies toutes les conditions d'une cité, et en particulier la plus éminente, celle de la prise de décisions collectives, on peut considérer que la politique d'Aristote n'est pas une politique de l'esclavage et qu'elle n'est, en aucun cas, fondée sur lui. L'esclavage domestique lui-même, dans ses caractères ambigus et temporaires, peut même être considéré comme contingent vis-à-vis de l'existence de la polis. S'il est nécessaire, dans une conception de la citoyenneté de plein exercice, il est secondaire dans la conception de la citoyenneté de contrôle, et justifié peut-être d'abord parce qu'il permettrait au maître de maison dont les activités économiques, au sens actuel du terme, auraient une certaine ampleur (et seulement à celui-ci, cf. *Politique*, VI, 8, *in fine*), de mieux accomplir ces dernières. Cette indépendance, ou cette non-détermination de la politique aristotélicienne vis-à-vis de l'esclavage (au sens de refus de la citoyenneté au travailleur), peut être confirmée par l'affirmation selon laquelle la démocratie, qui étend la citoyenneté à des groupes sociaux « laborieux » ⁶, devient, dans les grands États (ceux où le nombre des habitants, mais aussi sans doute le niveau de vie va croissant), le seul régime praticable (*Politique*, III, 15, 1286b 20, cf. *ibidem*, 1297b 25). En ce sens, de même que l'esclavage politique n'est pas logiquement nécessaire dans l'absolu, il tend aussi, pratiquement, à tomber en désuétude.

⁵ Le même problème est posé par Stuart Mill (*On Representative Government*) et résolu de manière analogue.

⁶ Extension dont on ne peut pas précisément déterminer la teneur, puisqu'un suffrage censitaire à un seuil suffisamment bas peut être considéré comme compatible avec la démocratie.