Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 11 (1965)

Artikel: Philosophie et histoire : la vision de l'histoire chez Aristote
Autor: Weil, Raymond
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660610

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

V

RAYMOND WEIL

Philosophie et histoire
La vision de l'histoire chez Aristote

PHILOSOPHIE ET HISTOIRE
LA VISION DE L'HISTOIRE CHEZ ARISTOTE

L'œuvre historique d'Aristote a déjà été évoquée ici au cours des entretiens de 1956, intitulés *Histoire et historiens dans l'Antiquité*. Cette année-là, un exposé magistral de M. Kurt von Fritz a montré l'influence d'Aristote sur l'historiographie grecque et rappelé l'importance, dans son activité, de ces recherches qu'on peut dire « historiques » en des sens divers du mot ἱστορία. Au sens le plus étroit et le plus moderne, une petite partie seulement de ces travaux subsiste: la *Constitution d'Athènes*, les éléments utilisés dans le *Corpus*, surtout dans la *Politique*, enfin des fragments intéressants, mais de toute origine, et aussi brefs que dispersés. A partir des textes les plus consistants, *Constitution d'Athènes* et *Politique*, il est possible d'examiner le rapport de la philosophie à l'histoire, plus particulièrement la façon dont l'histoire, telle qu'Aristote la présente, se ressent d'être vue et interprétée par un philosophe. Il arrive aussi qu'à l'inverse, comme je l'ai envisagé ailleurs (*Aristote et l'histoire*, Paris, 1960), la philosophie politique d'Aristote naisse de son information historique ou, du moins, lui obéisse et s'y conforme. La réciproque est vraie: l'historien Aristote se souvient d'être tout autre chose qu'un historien. Et sans doute ces deux propositions doivent-elles être jointes ou, mieux, faire l'objet d'une synthèse, si nous voulons comprendre cet aspect de la personnalité d'Aristote.

Dans cette tentative, les écueils sont nombreux; pour les éviter, il faudrait être à la fois philosophe, historien, philologue, ce qui est beaucoup demander; heureusement, les études de détail sont assez nombreuses aujourd'hui pour qu'on amorce l'entreprise avec leur aide. Il y a aussi des difficultés plus objectives: l'apport personnel d'Aristote ne serait appréciable à la rigueur que si nous avions accès

aux sources de l'historien; de plus, il serait bon de connaître exactement les faits historiques en question. Mais souvent, Aristote est notre source principale à leur sujet; et même, il peut être la source où toutes les autres ont conflué, la seule qui renseigne sur celles où il puisait lui-même, la source quant aux sources. Pourtant, cet obstacle non plus n'est pas insurmontable, dans la mesure où des comparaisons restent possibles à l'intérieur et à l'extérieur de l'œuvre d'Aristote, à l'intérieur surtout. Ces comparaisons ont servi pendant longtemps à discuter l'authenticité de la *Constitution d'Athènes*; puisqu'actuellement on voit même un adversaire de l'authenticité admettre que ce petit ouvrage a été écrit au temps d'Aristote, par un auteur qui connaissait bien ses idées (C. Hignett, *A history of the Athenian constitution*, Oxford, 1952, p. 29, 390), ces rapprochements prennent une autre signification.

Aristote lui-même nous engage sur cette voie, lorsqu'il affirme, dans un passage célèbre de la *Poétique* (IX, 1451 *b* 5 sq.) que la poésie est d'un caractère plus philosophique et plus intéressant que l'histoire, puisque l'une traite du général, la seconde du particulier seulement. Ce texte, qui d'ailleurs doit être pris pour ce qu'il est, c'est-à-dire pour un morceau de polémique visant surtout Platon, n'oppose que superficiellement les deux genres, poésie et histoire; il nous laisse deviner une tendance: si Aristote le philosophe s'est attaché à l'histoire, c'est qu'elle pouvait lui procurer, directement ou indirectement, de ces satisfactions de caractère « philosophique » qu'il appréciait par vocation. Il n'attaque l'histoire que pour la circonstance, sous certaines formes; il ne dit pas qu'elle n'est absolument pas « philosophique » ni « intéressante ». Cette hypothèse est confirmée par le vingt-troisième chapitre de la *Poétique*, 1459 *a* 17 sq., qui mentionne des histoires « usuelles », « banales » (συνήθεις, texte traditionnel qu'il n'y a pas de raison de corriger); ceci implique que certaines histoires ne sont pas « banales »,

c'est-à-dire, comme le montre le contexte, qu'elles ne se réduisent pas à des annales et à des synchronismes. Ces récits « rares » doivent posséder quelque unité, quelque portée générale: on perçoit ici un souvenir de Thucydide, et l'écho d'une préférence personnelle d'Aristote, qui ne se complaît pas dans le « banal ». S'il exhorte à rassembler, s'il rassemble lui-même des matériaux pour nourrir la réflexion, c'est que la réflexion doit trouver occasion de s'exercer dans ce rassemblement même (cf. peut-être *E.N.* X, 9, 1181 *a*). Et la forme sous laquelle nous sont parvenus quelques-uns d'entre ces matériaux est précisément une forme déjà élaborée, dans la *Politique*, et même dans la *Constitution d'Athènes*.

Un autre texte, de la *Politique* celui-là, illustre cette volonté d'interpréter l'histoire en y trouvant, au besoin, la leçon la plus significative. Aristote enseigne que Sardanapale fut l'objet d'un attentat parce qu'il était méprisé: son meurtrier l'avait vu travailler la laine avec ses femmes (V, 10, 1312 *a* 1 sq.). Aristote ajoute: « si ce récit légendaire est exact; mais s'il ne s'applique pas à Sardanapale, il pourrait en tout cas s'appliquer à un autre ». Cette réflexion est remarquable, parce que, d'abord, elle implique une connaissance précise du problème posé par cet événement. Sardanapale-Assourbanipal n'est pas un personnage simple; selon Callisthène, il existait deux princes de ce nom. Deux versions au moins de sa mort ont circulé: selon l'une, Sardanapale avait été assassiné; selon l'autre, il fut acculé au suicide (Newman, *ad loc.*; F. Jacoby, *FGrH* II B 124, *Fr.* 34). Aristote paraît informé de ces incertitudes, de cette équivoque. Il s'y meut avec prudence. Et cette attitude, qui le force à s'abstenir dans le doute (nos sources sont légendaires, dit-il, οἱ μυθολογοῦντες), lui permet de préférer la philosophie de l'histoire, plutôt que le fait assorti de ses détails: peu importe la personne du prince, puisque la leçon reste la même.

Ces encouragements qu'Aristote nous donne inciteraient à saisir d'emblée ce qui, dans l'histoire, peut tenter d'abord un philosophe, c'est-à-dire la recherche de ses lois. Il est bien vrai qu'on aperçoit, dans l'explication aristotélicienne des faits historiques, le schéma des quatre causes. Par exemple, on discernera dans la cité une cause matérielle (les parties de l'Etat), une cause formelle (la forme de la constitution), une cause efficiente (le législateur), une cause finale (vivre bien) (voir J. Day-M. Chambers, *Aristotle's history of Athenian democracy*, Berkeley-Los Angeles, 1962, p. 54 sq.). Ceci reste extérieur. Il est plus tentant de distinguer dans l'histoire aristotélicienne l'essence et l'accident (*ibid.*, p. 42 sq.), mais l'entreprise est hasardeuse, parce que le verbe συμβαίνειν, qui exprime en principe l'accidentel — τὰ συμβεβηκότα — est d'un emploi fréquent chez des écrivains qui ne lui donnent pas de valeur philosophique précise, ou, du moins, ne sauraient passer pour aristotélisants: Thucydide, Démosthène, Isocrate, Platon, Xénophon...; il est impossible de savoir si les vingt-cinq emplois de ce verbe dans la *Constitution d'Athènes*, sont une manifestation de la notion précise d'accident, ou une pure façon de parler. Bref, il faut prendre les choses à un niveau plus modeste.

* * *

A ce niveau non plus, je ne veux pas dire qu'Aristote invente ce qu'il écrit. Bien qu'il ait affirmé quelque part qu'en vieillissant il aimait de plus en plus les mythes, il ne mérite pas d'être rangé parmi les μυθολογοῦντες: il leur a assez marqué sa défiance. Ce qu'il fait, c'est d'accueillir plus facilement — comme il est naturel — les traditions qui s'accordent à ses idées, qu'il aurait pu imaginer d'avance. Dès le début de la *Constitution d'Athènes*, d'après un fragment, il écrivait qu'avant Clisthène « [les Athéniens] étaient divisés en quatre tribus, à l'imitation des saisons de l'année; chaque

tribu était divisée en trois parties, pour que l'ensemble en formât douze, comme les mois dans l'année, parties que l'on appelait trittyes et phratries. Dans la phratrie étaient rangées trente familles, comme les jours dans le mois, et la famille comprenait trente hommes» (trad. Mathieu-Haussoullier, *Fr.* 3; cf. *Fr.* 4). On a noté le caractère artificiel et, d'un mot, théorique de ce texte qui, avec son contexte, évoque en effet les *Lois* de Platon, le fameux nombre de cinq mille quarante, et d'autres spéculations de ce genre (A. Aymard, dans *Les premières civilisations*, Paris, 1950 [2], p. 534; C. Hignett, p. 47 sq.; P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Paris, 1964, p. 145). Ce sont des spéculations contre lesquelles Aristote a eu lui-même l'occasion de s'élever dans la *Politique* (II, 6, 1265 *a* 38 sq.). Si vraiment ce fragment reflète son opinion, et non une théorie qu'il pourrait citer sans l'adopter pour autant, peut-être l'histoire d'Athènes lui paraissait-elle montrer l'inutilité, l'instabilité de ces divisions trop rigides, vouées à s'effacer quand la population croissait, dans une cité qui ne réglementait pas cet accroissement.

L'histoire de Solon est plus caractéristique, les textes étant plus sûrs. On sait que d'une part le Solon de la *Politique* et celui de la *Constitution d'Athènes* sont à peu près homogènes; la principale différence entre eux concerne les archontes qui, selon la *Politique*, étaient élus et contrôlés par le peuple (II, 12, 1274 *a* 15 sq.; III, 11, 1281 *b* 32 sq.), tandis que la *Constitution* les fait désigner par le sort sur une liste préétablie, le contrôle appartenant à l'Aréopage (8. 1, 4). Cette opposition n'est sans doute que le reliquat d'un désaccord beaucoup plus général, qu'Aristote a vu et essayé de réduire: le désaccord entre le Solon que peignent les auteurs du IVe siècle, et celui des auteurs plus anciens, Hérodote par exemple. Comme beaucoup de faits, l'histoire de Solon était l'objet de discussions, de polémiques, de propagande; il y avait au moins une version démocratique et une

version oligarchique de cet événement, entre autres. Et peu à peu, Solon prenait figure de fondateur de la démocratie, alors qu'Hérodote avait vu en lui un sage, un poète, l'auteur d'un code de lois, non l'auteur d'une réforme constitutionnelle, encore moins le père de la démocratie: pour Hérodote, la démocratie athénienne date de Clisthène, de la fin du VIe siècle, non du début (F. Jacoby, *Atthis*, cité notamment par C. Hignett, p. 2 sq.; Hérodote, I, 30, 2; II, 177, 2; V, 113, 2; VI, 131, 1). Dans ce débat, Aristote a pris position et, comme l'a noté C. Hignett (p. 89), il s'est efforcé de réagir. Dans la *Politique* (II, 12, 1273 *b* 35 sq.), il résume les éloges et les critiques dont Solon a été l'objet, et il conclut que, si la démocratie extrême dérive peut-être de l'œuvre de Solon, c'est le fait des circonstances, non de la volonté du législateur: « Solon lui-même n'a vraisemblablement attribué au peuple que le pouvoir strictement nécessaire » (trad. J. Tricot). La *Constitution d'Athènes* est marquée du même esprit d'objectivité et de justice, qu'il s'agisse des conditions où fut réalisée l'abolition des dettes, de la rédaction des lois, du droit d'intervenir en justice; et l'auteur montre comment Solon n'a pas hésité à décevoir les deux partis, nobles et démocrates, pour sauver sa patrie (6 sq.).

Il n'est pas douteux que l'Athènes de Solon conservait de nombreux traits du régime aristocratique qui l'a précédée: de fait, Aristote voit en elle « l'origine de la démocratie », ἀρχὴ δημοκρατίας (41, 2), rien de plus. Et s'il appelle une fois Solon « le premier chef du parti populaire » (2, 2), c'est visiblement façon de parler, ou recours trop direct à sa source; tout le contexte nuance cette affirmation, dans laquelle « premier » est, en réalité, le mot important. Car dans la *Politique* comme dans la *Constitution*, il insiste plus sur cette notion de commencement, que sur les survivances du régime antérieur. C'est qu'il recherche un « point de départ », une ἀρχή. Et ceci était déjà un trait d'Hérodote,

passionné de l'ἀρχαῖος. Il est donc naturel de comparer à cette image de l'œuvre de Solon la définition qu'Aristote donne ailleurs de la première des démocraties; ce régime, où existe un cens modique, où gouvernent légalement les classes moyennes, paysannes en général, est en effet la plus ancienne des démocraties qu'il définit (1292 *b* 25 sq., cf. 1291 *b* 39 sq., 1318 *b* 6 sq.; voir Day-Chambers). Pourtant, ce qui est plus significatif, c'est que le régime de Solon est modéré, équilibré, μέτριος, μέσος: il évoque l'idéal ou les réalités de cette constitution « mixte » ou « moyenne » que prône Aristote. Plus que « démocratique », il est « constitutionnel » (G. Mondrup, *Aristoteles Athenaeernes Statsforfatning*, Copenhague, 1938, p. 20). C'est pourquoi on a pu se demander si Aristote ne faisait pas allusion à Solon, lorsqu'il disait qu'un seul homme, en Grèce, avait vraiment contribué à la diffusion d'un tel régime (1296 *a* 38 sq.; le bilan des interprétations de ce passage a été dressé par P. Andrews, *Class. Rev.*, 66, NS 2, 1952, p. 141 sq.). Aristote a d'ailleurs écrit que les anciens Grecs avaient appelé « démocraties » des régimes qui, en fait, ne méritaient pas exactement ce nom (IV, 13, 1297 *b* 24 sq.). Et cette gêne des anciens a été ressentie par des modernes aussi éminents que G. Glotz. Ce qu'Aristote est donc heureux de trouver chez Solon, ce qu'il devait trouver chez l'un des Sept Sages, c'est l'incarnation politique du « Rien de trop », de la μεσότης. Quand le Solon de la *Constitution d'Athènes* institue le tirage au sort des archontes sur une liste préétablie, il utilise un système qui, selon la *Politique* (1298 *b* 9), est le propre de la *politeia* ou même de l'aristocratie. Il faut noter aussi avec quelle insistance Aristote veut prouver que Solon était un membre de la classe moyenne: sur ce point comme sur beaucoup d'autres, il cherche à concilier des traditions variées; il le fait avec un soin exceptionnel, signe de l'intérêt qu'il apporte à la démonstration: « Solon était, par la naissance et la réputation, des premiers de la cité; mais, par sa fortune et par son rang,

c'était un homme de la classe moyenne » (trad. Mathieu-Haussoullier, 5, 3; en 28, 2, l'une des deux traditions apparaît nettement, affirmant que Solon, comme Pisistrate, faisait partie « des nobles et notables »). La *Politique* cite Solon, avec Lycurgue et Charondas, comme exemples de citoyens de la classe moyenne, qui ont donné les meilleurs législateurs (IV, 11, 1296 *a* 18 sq., cf. Plutarque, *Solon*, 1 et 14). Il est curieux de remarquer avec Newman (à 1296 *a* 19) que les poèmes de Solon, allégués dans la *Politique* et cités dans la *Constitution* pour prouver l'appartenance de Solon à la classe moyenne, ne la prouvent pas du tout; ils fournissent au plus une présomption, en montrant que Solon n'était pas riche. Mais aux yeux d'Aristote, Solon est l'homme du juste milieu, comme Lycurgue l'était à certains égards; et sa constitution est mixte comme l'était à certains égards celle de Lacédémone.

Remontons le cours du temps. La *Constitution d'Athènes* apporte un témoignage unique sur le régime qui a précédé celui de Solon: vers 620, l'archonte Dracon aurait établi une constitution, que tous les autres auteurs ignorent, à commencer par la *Politique* d'Aristote (ou plutôt, celle-ci la nie: 1274 *b* 15). Ce refus est justifié: on s'accorde à reconnaître que cette constitution n'a jamais existé. On admet aussi, en général, que le texte de la *Constitution d'Athènes* présente des traces de sutures, de raccords, indiquant que ce passage (chapitre 4, cf. 41,2) a été ajouté à une première rédaction. Ce qui n'est pas absolument clair, c'est le motif ou le mobile qui a conduit Aristote à se corriger lui-même, par rapport à sa première rédaction ou à la *Politique*, en acceptant un document qui avait été forgé probablement à la fin du ve siècle. Le goût d'Aristote pour les documents précis, ressemblant aux pièces d'archives, a été abusé. Pourquoi ? Il faut oser ici incriminer la philosophie politique: par son contenu, par sa place dans l'histoire, cette pseudo-constitution de Dracon devait tenter Aristote. Elle le devait

par son contenu, puisque son auteur probable a projeté dans le passé un idéal oligarchique de constitution « moyenne » qui forme une critique implicite de la démocratie athénienne du ve siècle: droits politiques réservés aux hommes assez riches pour s'armer en hoplites; élection des magistrats parmi ces hoplites, les plus hauts postes revenant aux plus riches; amendes frappant les conseillers qui négligeaient l'activité politique — et amendes proportionnées à la fortune; prédominance de l'Aréopage. Ces traits définissent une forme de *politeia* (v. Mondrup, p. 20) où ne manque même pas ce facteur d'équilibre, un tirage au sort sagement modéré par le cens.

Malheureusement pour lui et peut-être pour son projet, l'auteur de cette pseudo-constitution a commis des erreurs, des anachronismes, surtout celui d'évaluer la fortune en argent. Mais Aristote pouvait d'autant moins les remarquer, que cette *politeia* de Dracon venait s'insérer tout juste au point que le livre IV de la *Politique* assigne à un tel régime dans l'histoire (1297 *b* 16): après la monarchie et l'oligarchie, quand l'extension des cités a donné aux hoplites le pas sur les cavaliers, dans l'art militaire et dans la vie politique. Ce rapprochement est d'autant plus curieux, qu'Aristote a hésité entre deux ordres de succession au moins. Au livre III (1286 *b* 8 sq.), il place après la royauté, mais avant l'oligarchie, ce qu'il appelle *politeia*; ce mot semble désigner ici un régime qui tient de l'aristocratie, et davantage de la constitution « moyenne »; en tout cas, dans cette série-ci, aucune des étapes suivantes n'est réservée à la *politeia*: on passe, donc, à l'oligarchie, puis à la tyrannie, à la démocratie ensuite. Tout se déroule comme si, d'un livre de la *Politique* à l'autre, d'une leçon à l'autre, l'auteur avait infléchi son jugement. En tout cas, il a choisi de considérer un autre aspect de son problème; et de façon parallèle, il a accepté cette « constitution de Dracon » *politeia* où l'élément « démocratique » est plus atténué encore que dans le régime de Solon.

Nous pourrions ici redescendre le temps jusqu'à ces événements de 411 et des années suivantes, auxquels la constitution dite de Dracon est liée, et dont l'œuvre d'Aristote donne une image incertaine, complexe, comme le furent les événements eux-mêmes. Qu'il s'agisse du régime dit des 400, de ceux qu'on appelle les 5000, des 30 enfin, ces chiffres précis qui les désignent cachent trop d'imprécision; il faudrait examiner trop de sources, inspirées par Théramène ou ses adversaires (ce qu'a fait, d'un autre point de vue, Georges Mathieu, dans son *Essai sur la méthode suivie par Aristote dans la discussion des textes*). Ce qui paraît probable, c'est que Théramène, qu'on a surnommé le « cothurne » parce que cette chaussure convient aux deux pieds, acceptait toute constitution pourvu qu'elle fût légale et tendît vers ce juste milieu auquel vont aussi les sympathies d'Aristote. Mais il s'agit ici d'instinct plus que de théorie; et Thucydide porte sur le régime des 5000 un jugement auquel ressemble beaucoup celui d'Aristote (33, 2; Thc., VIII, 97, 2). Il est plus intéressant de remonter encore le temps, au delà de Dracon, jusqu'aux tout premiers chapitres du texte conservé de la *Constitution d'Athènes*: là, Aristote considère tantôt qu'Athènes a connu une seule constitution avant le VIIe siècle (chap. 3 et 4), tantôt que cette constitution s'est modifiée par la création successive de magistratures différenciées (3, 2 sq.). Du reste, les fragments du début et le chapitre 41 mentionnent deux organisations différentes au moins, celle d'Ion, celle de Thésée: on s'en tiendrait à la constatation que ce sont des étapes antérieures, si le chapitre 3 (2-3) n'indiquait bien que le régime royal subsiste, mais s'atténue peu à peu, jusqu'à disparaître. Le régime institué par Thésée, lui, était monarchique, mais « s'écartait un peu de la royauté » (41,2). Le régime antérieur à Dracon est défini comme une oligarchie accentuée (2, 1), ou comme fondé à la fois sur la valeur (c'est-à-dire la noblesse) et la richesse, ἀριστίνδην καὶ πλουτίνδην, 3, 1 et 6; ces deux définitions ne sont identiques

que de notre point de vue: pour Aristote, il ne s'agit point alors d'oligarchie, mais d'une forme d'aristocratie (c'est le cas de Carthage, II, 11, 1273 *a* 21 sq., cf. IV, 7, 1293 *b* 7 sq.). L'impression générale produite par ces passages est de flottement, et cela ne tient pas à l'état du texte de la *Constitution*: les éléments présentés ne correspondent à aucune définition stricte, ou bien les définitions sont trop ténues pour être nettes. En outre, Aristote sait que les régimes peuvent changer peu à peu, passant ainsi d'une catégorie à l'autre (v. p. ex. 1303 *a* 20, 1306 *b* 9, 1307 *b* 3, 30, etc.). Or il travaille ici sur une matière historique où les repères sont rares, la chronologie probablement incertaine dans son esprit. Aussi le découpage des faits manque-t-il, lui aussi, de netteté. On ne voit bien ni comment ils se succèdent, ni même comment ils s'ajustent et se définissent. En adoptant un cadre chronologique et systématique à la fois, dans ces conditions, Aristote ne pouvait être plus précis; et peut-être ne le fallait-il pas.

Un dernier exemple, plus caractéristique peut-être, est apporté par le gouvernement dit de l'Aréopage, consécutif aux guerres médiques (chap. 23). Aristote raconte que l'Aréopage, dont le rôle avant Salamine avait renforcé le prestige, mit un terme, ou un frein, au régime démocratique dû à Clisthène; son autorité lui valut le pouvoir; et ce fut, dit Aristote, un bon gouvernement (ἐπολιτεύθησαν Ἀθηναῖοι καλῶς), qui dura dix-huit ans environ, jusqu'en 462, sans conserver d'ailleurs jusqu'au bout toute sa valeur (25).

Le fait n'aurait rien de remarquable en lui-même — les guerres apportent plus d'un changement — si Aristote ne systématisait son exposé, au point que, dans la récapitulation du chapitre 41, il compte l'événement comme l'une des onze transformations constitutionnelles de l'Etat athénien. L'affirmation est unique: aucun autre auteur n'en donne l'équivalent exact; et divers détails anachroniques fournis par Aristote la rendent suspecte: il montre les Athéniens de

cette époque vivant d'une hégémonie qui, en fait, n'avait encore ni cette ampleur ni ce caractère, et disposant de moyens qu'ils n'eurent que plus tard. Il se peut qu'Aristote n'ait rien inventé, qu'il suive ici un des Atthidographes qui, persuadés que la démocratie de Clisthène ou même de Solon était un régime fort avancé, où l'Aréopage passait au second plan, ne pouvaient apparemment comprendre l'action d'Ephialte contre ce même Aréopage en 462 : il leur fallait admettre que ce conseil avait connu un renouveau de puissance avant cette date; il leur fallait lui rendre au moins ce qu'Ephialte allait lui enlever (voir C. Hignett, p. 147 sq., et Day-Chambers).

Quoi qu'il en soit, Aristote n'avait pas la même raison d'accepter cette version, qu'Hérodote ignore. Car Aristote n'attribue pas à Clisthène une démocratie radicale : tout en reconnaissant que Clisthène a élargi le droit de cité (*Pol.*, 1275 *b* 35), alors qu'une démocratie modérée comprend des citoyens de naissance irréprochable (1292 *a* 1 sq. p. ex.), tout en mettant l'action de Clisthène en rapport logique avec la création d'une démocratie accentuée (1319 *b* 19 sq.), Aristote marque bien que l'extension de la démocratie a été progressive à la fin du VIe siècle et au début du Ve (Ἀθπ. 23, 1), il montre que la démocratie a pris un caractère extrême après 462 seulement (26 sq.), enfin il se borne à noter dans sa récapitulation que la réforme de Clisthène fut « plus démocratique que celle de Solon » (41, 2). Si donc la « constitution » dite de l'Aréopage pouvait faire figure de constitution aux yeux d'Aristote, c'est en fonction de préoccupations politiques qui sont répandues de son temps, et en fonction de sa propre théorie. Ces préoccupations politiques sont bien connues, notamment par l'*Aréopagitique* d'Isocrate et par une inscription postérieure à la défaite de Chéronée, enjoignant à l'Aréopage de s'abstenir de siéger en cas de révolution tyrannique (B. D. Meritt, *Hesperia*, 21, 1952, 355 sq.; J. Pouilloux, *Choix d'inscriptions grecques*, Paris, 1960); des textes variés prouvent que, dans les temps difficiles, il arrivait aux Athéniens de se tourner vers

l'Aréopage (Lys. *Eratosth.*, 69; Lycurg. *Leocr.*, 52; Aeschin. *Ctes.*, 252; Plut. *Phoc.*, 16); il avait ses partisans et ses adversaires. Et Platon, dans les *Lois*, attribuant la victoire athénienne dans les guerres médiques au régime « traditionnel» de la cité, avec ses magistratures fondées sur la distinction de quatre classes censitaires (III, 698 *b*), annonce dans son esprit, sinon dans sa lettre, l'affirmation d'Aristote. Il est donc normal que celui-ci ait mis sous le nom de ce Conseil une constitution, disons réactionnaire, comme il lui prête un rôle de surveillance de l'ordre et de la moralité dans la constitution primitive (3, 6, cf. 4, 4 et 8, 4; G. Mathieu, *Essai sur la méthode...*, p. 9). Et le seul autre texte où une allusion soit faite à cet événement, la *Politique*, donne une explication plus complète. Aristote écrit que « les constitutions changent aussi dans le sens de l'oligarchie, de la démocratie, de la *politeia*, si une magistrature ou une partie quelconque de l'Etat a pris de la réputation ou de l'importance; par exemple, le conseil de l'Aréopage, ayant pris de la réputation dans les guerres médiques, sembla avoir resserré la constitution» (1304 *a* 17 sq.; le sens de συντονωτέραν ποιῆσαι τὴν πολιτείαν est précisé par le commentaire de Newman); « et inversement, la foule, qui servait sur les navires... » etc. Ce qui n'avait peut-être été qu'une affirmation un peu plus nette de l'autorité encore presque intacte de l'Aréopage, dans des circonstances difficiles où s'imposait une sorte d'union nationale pour l'achèvement de la victoire et de la reconstruction, cela devient pour Aristote une certaine constitution. Il prend parti dans le débat complexe relatif aux mérites des uns et des autres dans les guerres médiques (voir encore 1274 *a* 12 sq.). Son choix aboutit à cette transformation constitutionnelle, d'autant plus facilement que sa théorie du changement progressif trouvait ici un terrain favorable; les chapitres 22 sq. de la *Constitution* l'illustrent particulièrement, et l'expression même κατὰ μικρόν y figure deux fois (23, 1 et 25, 1; voir M. Pokrowsky, *Neue Jahrb.*

für Philologie, 151, 1895, p. 469, article dont Day et Chambers ont rappelé l'intérêt). La catégorie dans laquelle il range, donc, ce régime de l'Aréopage est bien une oligarchie (le texte de la *Politique* exclut l'hypothèse de la « démocratie » avancée par Day et Chambers), et une oligarchie modérée: συντονωτέραν n'est qu'un comparatif. La *Constitution d'Athènes* dit également que ce régime marqua un retour en arrière (πάλιν ἴσχυσεν), qui n'alla cependant pas jusqu'à l'excès; l'expression ἐπολιτεύθησαν καλῶς, qui le qualifie en 23, 2, revient un peu plus loin pour juger le régime des hoplites de 410 (33, 2), sur lequel nous avons vu que Thucydide s'exprimait à peu près dans les mêmes termes (εὖ πολιτεύσαντες, VIII, 97, 2); ces mêmes mots s'appliquent dans la *Politique* à une aristocratie qui peut aussi passer pour une *politeia* ou une forme modérée de démocratie (1304 *a* 27 sq., 1312 *b* 6 sq., 1316 *a* 32 sq.), celle de Syracuse au milieu du ve siècle, après l'expulsion des tyrans, jusqu'à l'invasion athénienne. Bref, le régime dit de l'Aréopage est une oligarchie, de caractère aristocratique (Mondrup, p. 21) ou *politique* (1295 *a* 33 sq., 1298 *a* 35 sq., 1305 *b* 10 sq., etc.). Il ne faut pas serrer les choses de plus près que ne l'a fait Aristote, mais noter, comme lui, une tendance. Déjà en tout cas G. Busolt décelait dans ces chapitres de la *Constitution d'Athènes* l'influence d'une source oligarchique (*Gr. Gesch.*, III, 1, 27, cité par G. Mathieu, p. 61).

* * *

Ainsi, les constitutions qu'Aristote découvre ou découpe dans la réalité historique correspondent pour partie à ses catégories politiques. Et leur succession encore illustre une double théorie d'Aristote: c'est que d'une part il y eut, à une certaine époque, qui est ancienne, un ordre habituel de l'évolution politique et constitutionnelle; c'est encore que d'autre part, inversement, toute constitution, en général, peut naître d'une autre (V, 1316 *a* 1 sq.). Bien qu'il existe, selon la

Politique, quatre ou cinq formes de démocraties, on n'en discerne guère plus de deux, trois au maximum, dans la *Constitution d'Athènes*; il est peu probable que la *Constitution* de tel autre pays ait mieux illustré les formes symétriques de l'oligarchie et leur succession (v. G. Glotz; l'affirmation contraire de R. Robinson, *Aristotle's Politics*, III-IV, p. 52, est rapide; Newman, T. IV, arrive à classer douze types d'oligarchie, p. XXIV sq. !). L'oligarchie succède à la démocratie, ou la démocratie à l'oligarchie; et il y a place pour des *politeiai*, et naturellement aussi pour une forme de monarchie comme le régime de Pisistrate.

Une question se pose alors: cette évolution peut-elle avoir un sens ? Il faut évidemment la rapporter à la notion aristotélicienne de finalité. Et le mot qui vient tout de suite à l'esprit, sur un tel sujet, le mot de progrès, ne laisse pas d'embarrasser, en l'occurrence.

Parler ici de progrès, c'est risquer le paradoxe: Aristote est à la fois un homme d'ordre et un philosophe finaliste. Pourtant, ni l'idée d'ordre n'exclut toujours celle de progrès (les positivistes le savaient; et Aristote mérite peut-être le nom de conservateur éclairé), ni la finalité n'est autre chose qu'un cadre général, dans lequel progrès et décadence sont possibles. S'il est vrai que la fin contient d'avance en elle-même les degrés de la perfection que nous voyons peu à peu s'accomplir, il n'est pas moins vrai que l'homme garde le droit d'apprécier le progrès ou la décadence comme Aristote le fait lui-même, relativement (voir J. Delvaille, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès*, Paris, 1910, p. 54 sq.). Et cela vaut aussi dans la perspective cyclique où Aristote se place volontiers, montrant que les inventions ont été faites, oubliées, et redécouvertes plusieurs fois (les textes sont nombreux: *Pol.*, 1264 *a* 1 sq., 1329 *b* 25 sq.; *Mete.*, 339 *b* 27 sq.; *Metaph.*, 1074 *b* 10 sq.; *Cael.*,270 *b* 19 sq.): d'une génération à une corruption, le progrès a sa place. Il faut en outre distinguer les principes, de ce qui se produit en pra-

tique (Day-Chambers, p. 45). Comme l'écrit R. Robinson (p. XIX sq.), la doctrine des fins de la cité est impérative plus que descriptive.

Ce qui embarrasse encore, à l'égard du progrès, c'est qu'Aristote n'a pas de mot spécial pour le désigner: προκόπτειν n'apparaît qu'une fois dans le *Corpus*, sous un autre sens; προκοπή en est naturellement absent; quant à ἐπιδιδόναι, ἐπίδοσις, ils figurent rarement dans un contexte politique; Aristote recourt à κινεῖν, terme équivoque qui s'applique à des changements divers, notamment aux changements révolutionnaires (voir Newman à 1268 *b* 27, et l'*Index* de Bonitz, s.v.). Mais le vocabulaire d'un Protagoras n'était apparemment pas plus précis, et l'idée l'emporte sur le mot. C'est l'idée de progrès technique, avec de nombreuses références aux inventions; c'est l'idée d'un progrès intellectuel, favorisé par l'expérience; c'est l'idée même d'un progrès moral et politique: l'art politique est assimilé aux techniques qui, elles, progressent peu à peu (1268 *b* 25 sq.); les réserves qu'apporte Aristote quant à l'intérêt des changements, la prudence qu'il recommande, affectent les modalités du changement et ses degrés, sans en détruire le principe (1269 *b* 12 sq.). La civilisation est bien présentée par lui comme l'œuvre de l'homme, qui invente, organise, améliore (là encore, les textes sont nombreux, p. ex. *E.N.*, 1098 *a* 24, 1175 *a* 35; *Cat.*, 13 *a* 24; *Pol.*, 1271 *b* 20 sq., début de III, 12. Cf. Ed. Zeller, *Phil. d. Gr.*, II, 2³, p. 507 sq.; L. Robin, *La conception épicurienne du progrès*, dans *La pensée hellénique...*, p. 540 sq.; P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 72 sq.; etc.). Si le problème général du progrès, posé par Platon et avant lui par les sophistes, ne figure pas explicitement dans la *Politique* d'Aristote, comme le remarquait O. Gigon dans son introduction à cette œuvre (Zürich, 1955, p. 14 sq.), c'est au moins parce que la doctrine de la finalité le relègue au second plan, et parce qu'Aristote ne veut pas rêver à l'âge d'or; mais le problème est là, sous-jacent.

C'est ainsi qu'Aristote apporte son soin à la chronologie, et point seulement pour déterminer l'enchaînement des faits ou des situations, ou pour fixer, comme Hérodote, des points de départ, par exemple pour départager Crétois et Egyptiens ou tous ceux qui se disputent une priorité (1271 *b* 20 sq., 1274 *a* 25 sq., 1329 *b* 22 sq.). Il distingue dans l'histoire deux grandes périodes, un passé et un présent, des temps anciens et des temps modernes, ceux-ci étant désignés par νῦν, quelquefois ἤδη ou νεωστί, les autres surtout par ἀρχαῖος, παλαιός, πάλαι. La charnière semble constituée à peu près par les guerres médiques, à cette exception, que Denys l'Ancien est rangé aux côtés des ἀρχαῖοι en 1286 *b* 37 sq.; mais peut-être n'en fait-il pas partie, et, de toute manière, le cas est exceptionnel. L'ἀρχαῖος, c'est par exemple le temps d'Homère (1285 *a* 9), des oligarchies de cavaliers (1289 *b* 36, 1297 *b* 21), des aisymnètes — ces « tyrans élus » — (1295 *a* 12), des Gamores de Syracuse (1303 *b* 19). Πάλαι, c'est le temps de Solon (1266 *b* 16); παλαιόν, l'époque qui a précédé la démocratie radicale (1277 *b* 2). Dans la *Constitution d'Athènes* (28, 5), trois hommes d'Etat du ve siècle, Nicias, Thucydide et Théramène, sont distingués des ἀρχαῖοι. Et bien que chaque cité ait sans doute ses dates-clés — Leuctres, en 371, pour Lacédémone —, on voit l'importance des guerres médiques, qui ont affirmé la personnalité du peuple et de l'Aréopage à Athènes (1274 *a* 13, 1304 *a* 21), et même ont marqué une époque: celle de l'ambition ardente, de l'universelle curiosité d'esprit ou, mieux, de la liberté d'esprit (1341 *a* 30 sq.): bref, le début d'une ère des lumières.

Du reste l'époque « ancienne » se subdivise: elle comprend d'abord des temps « héroïques » (1285 *b* 3 sq., 13, 20 sq.; *E.N.*, I, 10, 1100 *a* 8; *Pr.*, 30, 1, 953 *a* 13 sq.), qui incluent la guerre de Troie, mais paraissent exclure le temps de l'invasion dorienne (Newman). Si en outre, dans la *Rhétorique* (1396 *a* 14), l'exemple des Héraclides est cité avec

ceux de Marathon et de Salamine, l'expression comporte une réserve significative, le participe δοκούντων: « tous les éloges sont tirés de belles actions réelles, ou qui *semblent* l'être».

Ce qui caractérise ce passé, dans l'ensemble, c'est qu'il présente des traits que la Grèce du νῦν ne connaît plus guère. Ces traits sont divers; ils marquent aussi bien le genre de vie que la législation, ou le régime politique: certaines oligarchies (1289 *b* 35 sq.) et surtout la monarchie (III, 14; V, 1305 *a* 15; 1310 *b* 14; 1313 *a* 3) semblent liées aux conditions de l'époque, conditions politiques, moyens militaires, et même niveau culturel: les progrès de la rhétorique, dit Aristote, font que les démagogues ne sont plus, comme autrefois, des chefs militaires, mais des orateurs, et n'aspirent que rarement à la tyrannie (1305 *a* 7 sq.). A l'inverse, le goût d'une liberté modérée, le sens de la vraie discipline favorisaient autrefois, selon lui, la naissance de régimes équilibrés, aristocratiques et *politiques*; et cela aussi est disparu (1296 *a* fin). Cette évolution générale, qui comporte donc des avantages et des inconvénients, est confirmée par la comparaison avec des régions de Grèce qu'on peut appeler sous-développées (ce sont les exemples des « peuples », comme en 1261 *a* 27 sq.) et surtout la comparaison avec les Barbares (1268 *b* 39 sq., 1295 *a* 11 sq.): la méthode d'Aristote retrouve ici celle de Thucydide, dans ce qu'on a appelé l'« archéologie » (I, 5 sq.).

Mais l'évolution des hommes, chez Aristote, n'est pas ordonnée comme l'évolution vue par Thucydide, qui traite de puissance, puisqu'il explique l'origine de la plus importante des guerres, et cela au ve siècle, quand Athènes et Lacédémone sont à l'apogée de leurs forces. La position d'Aristote n'est pas absolument cohérente: cette évolution ne coïncide pas exactement avec sa chronologie, et les éléments n'en sont pas tous solides. Il y faut distinguer au moins deux temps.

Le premier est celui de la formation de la cité. Ici, les choses sont apparemment nettes: il y a progrès, puisque la cité est la « fin » de cette formation. Le premier livre de la *Politique* en montre les étapes; le *Sur la Philosophie* aussi sans doute, à sa façon, qui, autant qu'on en puisse juger, est plus platonicienne. Comme les primitifs des *Lois* de Platon (livre III), qui ne sont ni très bons ni très mauvais, mais sont malheureux, ceux du *Sur la Philosophie* n'apprennent que peu à peu à vivre sans souffrance, puis avec sagesse. La *Politique* laisse encore moins de doutes: la vie très élémentaire du Cyclope et de sa famille est peu enviable; Aristote n'envie pas davantage les « fils de la Terre », s'ils ont jamais existé, ni en tout cas les primitifs (1268 *b* 39 sq.): il n'est pas loin, ici, de Protagoras (Platon, *Prot.*, 327 *c* sq.). Les divers genres de vie que l'homme peut inventer (I, 8) n'ont d'efficacité et d'agrément que s'ils sont combinés, ce qui n'est pas réalisé d'emblée (1256 *b* 2 sq.). Du reste, même au stade du village, les hommes ne sont rassemblés que pour vivre; seule la cité peut les unir, pour « bien vivre ».

Ce beau schéma progressif, qui va du couple à l'οἰκία, puis à la κώμη, puis à la πόλις, ne correspond évidemment pas aux faits (Robinson, p. XIV sq.). S'il est vrai, comme l'a rappelé Defourny, qu'Aristote voyait autour de lui des transformations de « villages » en « cités », et peut-être même des naissances de villages, Aristote n'apportait pas la preuve que cette succession s'était toujours produite dans le passé; l'idée de la dispersion primitive est au moins discutable (M. Defourny, *Etudes sur la Politique*, p. 379 sq., qui donne les Arcadiens comme exemple d'organisation dispersée; mais le texte d'Aristote, 1261 *a* 27 sq., en fait plutôt un exemple d'organisation fédérale ou confédérale de peuple; voir Newman, *ad loc.*). Il y avait aussi, dans l'histoire grecque, et particulièrement au IVe siècle, des ruptures de cités, des « dioecismes », qui allaient à contre-sens de la finalité aristotélicienne. De ces difficultés, Aristote est

conscient: car il nous montre encore une autre perspective, celle où l'on est passé du « peuple » à la cité. Mais il ne s'agit pas ici du « peuple » dispersé en villages: c'est le peuple en mouvement. Aristote connaît les migrations, les invasions, cette instabilité de peuplement que Thucydide a évoquée au début de son histoire. Les fragments des *Constitutions* en présentent des traces, ainsi que la *Politique*, qui mentionne la vie nomade, les migrations des populations d'Italie, les installations de peuples par leurs rois (1256 *a* 31 sq., 1329 *b* 14 sq., 1310 *b* 34 sq.). De la même façon, dans les *Lois* de Platon, les installations successives, du haut au bas des montagnes, après la plus récente catastrophe qui a anéanti la civilisation précédente, se raccordent mal à l'histoire des Doriens, peuple en marche, puis peuple installé dans des cités (voir notre *Archéologie de Platon*, p. 86). La discordance est plus sensible chez Aristote, parce qu'il est plus systématique. Le rapport entre le passage de la « famille » au « village » et ces peuples en mouvement reste obscur. L'histoire est encadrée dans la doctrine; le mot même de κώμη, inconnu de l'épopée, rare chez Platon sinon généralement en attique (G. Glotz, *Cité gr.*, p. 39 sq.), est là pour donner une consistance extérieure à la démonstration; mais elle ne satisfait pas pleinement l'esprit.

La cité, une fois établie, répond aux besoins fondamentaux; elle donne la sécurité; elle est assez diversifiée pour se suffire. Cette étape décisive — la première où le Grec se distingue vraiment de la plupart des barbares — est franchie à une époque qu'Aristote ne se hasarde pas à indiquer, quelque part dans les « temps anciens ».

Cette cité archaïque, avec ses lois encore primitives, n'incarne pas, évidemment, la perfection. En particulier, la classe moyenne y est encore faible, par le nombre et par l'organisation (1297 *b* 27 sq. dans le texte traditionnel: ὀλίγοι τε ὄντες τὸ πλῆθος καὶ κατὰ τὴν σύνταξιν μᾶλλον ὑπέμενον τὸ ἄρχεσθαι. L'interprétation de Newman paraît

la plus naturelle. L'article τὴν, à valeur de possessif, indique que κατὰ τὴν σύνταξιν, quelle qu'en soit la construction, se rapporte logiquement, comme τὸ πλῆθος, sinon grammaticalement, au sujet de la proposition). Mais cette relative rareté des citoyens vertueux facilite la tâche du législateur: la compétition pour le gouvernement est restreinte, la monarchie patriarcale se maintient aisément. Et le premier développement de la cité ne fait qu'améliorer la situation, parce qu'elle reste petite, facile à surveiller d'un seul regard. Les étrangers y sont peu nombreux; parfois, ils sont relégués, comme les esclaves, dans les emplois que les citoyens refusent d'occuper (1278 *a* 6 sq.). Les échanges sont limités au strict nécessaire, la « chrématistique » garde des proportions tolérables. Dans beaucoup de cités, les citoyens sont de paisibles ruraux. Et leur genre de vie, qu'ils soient Athéniens ou Lacédémoniens, implique en tout cas la pratique d'une certaine forme de vertu. C'est ce qu'ont voulu Lycurgue, Solon. Le régime, qu'on l'appelle aristocratie ou politeia ou démocratie modérée, est aux mains des soldats, des anciens soldats. Cet équilibre heureux peut durer assez longtemps; il arrive même qu'un monarque raisonnable sache le réaliser: les Athéniens disaient, ce qu'Aristote répète complaisamment, que la tyrannie de Pisistrate était le temps de Cronos (Ἀθπ., 16, 7). Après Isocrate et beaucoup d'autres, Aristote se montre sensible aux charmes, au mirage de la constitution dite « traditionnelle », la πάτριος πολιτεία, cette « belle époque » des Athéniens. L'âge d'or n'est pas au commencement, mais il est derrière nous, disait-on, à l'époque archaïque.

Pourtant, cet âge d'or, Aristote ne le voit dans le passé que par système, parce qu'il projette sur Solon, sur Dracon, sa théorie de la μεσότης, de la constitution équilibrée. Il reconnaît sans peine que cet équilibre fut rarement stable (1296 *a* 36 sq.); qu'en particulier, des tyrannies s'instauraient vite, avec tous les dangers qu'elles comportaient; et qu'un

régime aristocratique pur n'a jamais existé. L'évolution qui, après les guerres médiques surtout, a précipité les cités vers ce qu'il appelle l'état de choses actuel, c'est-à-dire la grande division de la Grèce en démocraties et oligarchies, prend ses origines avant l'invasion perse. Si Aristote souhaite un retour au passé, c'est un passé théorique, non celui du vrai Dracon, où la question des dettes restait entière (Aristote le sait), ni celui du vrai Solon, qui n'a pu empêcher la ruine de son œuvre. Il louerait bien ce passé, comme Isocrate ou même Platon; dans la mesure où il le connaît, il en montre les faiblesses; c'est une pièce de sa doctrine, plutôt qu'une forme de son idéal.

L'étape suivante pourrait être simple. Puisqu'à chaque type de pays, de sol, de population, convient mieux une certaine constitution, il pourrait suffire que cette constitution se réalise dans les faits, ou qu'on agisse en ce sens: ce serait le progrès ou la direction du progrès, défini d'avance par sa « fin », comme la notion l'implique. Mais Aristote est amené à une position plus nuancée. Une évolution lui paraît inévitable, parce que les conditions matérielles changent, elles, inévitablement. Toutes les formes de l'activité, agricole, industrielle, commerciale, s'améliorent; Aristote ne cache pas l'intérêt qu'il prend à ces activités et à ces améliorations, du moment qu'elles ne se détournent pas de leur but (I, 11); et il souligne que la politique, ou plutôt le politique, doit tenir compte de tous ces facteurs (p. ex., 1259 *a* 33 sq.). Si le goût d'avoir plus peut se trouver favorisé par cette facilité même de la vie matérielle, on constate aussi que la vertu suit le progrès de la richesse, quand celle-ci donne le loisir (1341 *a* 28 sq.). La vie politique en est affectée, et ce n'est pas forcément un mal. Les techniques changent et se perfectionnent, qu'il s'agisse de l'armement ou de la vie quotidienne; les cités grandissent; les régimes en subissent le contre-coup (1289 *b* 35 sq., 1297 *b* 15 sq.; VI, 7). En fonction de ces conditions, deux déviations se sont surtout

imposées, la démocratie et l'oligarchie (1296 *b* 24 sq.), tandis que la tyrannie se fait rare (1305 *a* 7 sq., notamment 15 sq.) et que les tyrannies les plus durables étaient celles de l'ancien temps (V, 11 et 12) (Platon, au contraire, dans la *République*, suggérait l'idée d'une extension des tyrannies). Encore la démocratie l'emporte-t-elle, parce qu'elle résulte de l'agrandissement des cités; et cet agrandissement paraît être, dans la *Politique*, un fait acquis (1286 *b* 20 sq.). La démocratie est en outre soutenue, sauvegardée, par les conditions mêmes qui l'ont engendrée: sa population nombreuse la préserve (1321 *a* 1 sq.). Or c'est dans ces grandes cités que la classe moyenne peut être la plus nombreuse; c'est là que l'équilibre est le plus stable (1296 *a* 9 sq.), dans les démocraties. Aristote porte sur ce régime un jugement, au total, favorable, pourvu qu'il s'agisse d'une démocratie modérée (il reconnaît la valeur du jugement populaire, par exemple, dans la *Politique*, 1286 *a* 30 sq., et aussi dans la *Constitution d'Athènes*, 41, 2).

Dans la mesure où l'idéal visé n'est plus une vertu surhumaine, mais la stabilité, Aristote considère donc que son temps marque, à tout prendre, un progrès et une possibilité de progrès. Aux améliorations matérielles, qu'il apprécie, répond un progrès politique; la constitution la plus « commune », κοινοτάτη, devient plus accessible au total. Si, de toute évidence, il pouvait par système situer l'âge d'or quelque part dans le passé, son objectivité et sa modération le tournent peu à peu vers le présent et l'avenir. La nature des choses ayant changé, il envisage un changement de la loi.

C'est pourquoi il peut écrire deux livres sur la constitution la meilleure, une sorte de troisième solution, après la *République* de Platon, et après les *Lois* qui en formaient le δεύτερος πλοῦς (cf. *Lois*, V, 739 *e*). Non seulement il insiste sur le caractère de « possibilité » que doit présenter la cité souhaitée (1265 *a* 17 sq., 1325 *b* 38 sq.) — Platon en fait autant dans la *République* (V, 456 *c*) —, mais il en vient à

placer ses deux livres à la fin de son œuvre, comme un manifeste. Et il serre d'aussi près que possible la réalité; il veut par exemple que la cité puisse se défendre, ce qui est une nécessité en tout temps, et surtout il admet que certaines conditions contemporaines sont inéluctables et peuvent engendrer du bien: la cité idéale mènera une vie « politique », c'est-à-dire qu'elle aura des rapports avec d'autres cités; elle ne se repliera pas sur elle-même; elle pratiquera le commerce, voire la conquête dans certains cas précis (1327 *a* 11 sq.; *b* début; 1333 *b* 38 sq.). Son organisation tiendra compte de toutes les inventions modernes, du progrès de toutes les techniques. Quand Aristote dit qu'il faut faire appel aux idées de nos devanciers, il ne songe pas seulement aux idées abstraites. Il veut par exemple que l'on combine deux modes de construction ou d'urbanisme, l'ancien et le moderne, de façon à procurer à la fois la sécurité et l'agrément (1330 *b* 21 sq.); l'on n'omettra pas, dit-il, de s'assurer des ressources en eau, grâce à ces réservoirs qui sont, selon lui, une invention heureuse (1330 *b* 5 sq.); en fortifiant la cité, on songera aux progrès qu'a faits l'art de la guerre, en particulier en ce qui concerne la balistique et les sièges (1331 *a* début). Cette cité modèle sera à l'avant-garde du progrès, parce que ses créateurs et ses habitants prendront en considération toute les découvertes déjà faites et s'efforceront de les approfondir (1329 *b* 33 sq., 1331 *a* 14 sq., cf. 1264 *a* 1 sq.). Aristote emploie même à ce propos le verbe φιλοσοφεῖν (1331 *a* 16), qui insiste évidemment sur la qualité intellectuelle de ces recherches: ces perfectionnements sont une forme de sagesse.

Il n'est donc pas étonnant que la constitution de la cité idéale rappelle, outre les *Lois* de Platon, la démocratie « atténuée » qui est proche de la *politeia*: c'est une « démocratie » où les citoyens ont les mêmes avantages que dans une oligarchie, mais sont beaucoup plus nombreux; un régime, où tous participent au gouvernement, mais successivement

(1332 *a* 34, 1332 *b* 12 sq.); une «démocratie», où la vertu peut régner comme dans une aristocratie; bref, c'est une cité contemporaine, mais orientée vers la vertu. C'est une cité théorique, dont l'esquisse montre pourtant qu'Aristote ne désespérait pas de son temps. Et peut-être même faut-il entrevoir, sous les indices qui évoquent l'idée d'union des cités grecques, le désir d'accorder la vie politique aux réalités matérielles: si une évolution entraînait les Grecs au delà de la cité, Aristote a dû chercher les conditions dans lesquelles ce mouvement constituerait un bien. Dans le cadre de la cité, en tout cas, la tendance au progrès existe; si la cité κατ' εὐχήν des années 330 ou 320 diffère de celle qu'on pouvait souhaiter avant telle ou telle invention récente, le champ qui s'ouvre est large, en cas de nouvelles améliorations techniques.

* * *

On aperçoit donc deux tendances contradictoires ou complémentaires dans la vision aristotélicienne de l'histoire: l'optimisme s'y unit au pessimisme. Le cinquième livre de la *Politique*, par exemple, accumule de façon décourageante les cas de révolutions, de désastres, mais il y propose aussi des remèdes, et même un remède fondamental: les constitutions peuvent atteindre un tel degré d'équilibre qu'elles se ressembleront toutes; le tyran lui-même, s'il veut durer, imitera les hommes vertueux au point de commencer à leur ressembler (V, 11, 1315 *a* 41 sq.). On trouve aussi chez Platon, distincts ou unis, le mythe de la décadence et celui du progrès. Chez Aristote, il ne s'agit plus de mythes: il cherche des faits.

La façon dont il se représente les étapes du passé est soumise à ces deux tendances: d'une part, il cherche la vérité de son mieux, en étudiant le plus grand nombre de témoignages, mais il les accueille et les interprète en fonction de ses théories propres. Sans doute cette particularité doit-elle se manifester chez tout historien, qui analyse le vraisemblable,

comme savait déjà le faire Hérodote et comme Thucydide l'a enseigné. Puis, l'objectivité historique, ou même la notion de vérité historique, n'était pas sans failles: l'histoire, pour des orateurs comme Isocrate, Eschine, Démosthène, c'était une série d'exemples, à utiliser selon la circonstance; Platon lui-même a joué avec l'histoire. Aristote ne joue pas avec les faits, s'il lui arrive de jouer avec les idées.

Qui plus est, il modifie ses idées en fonction des faits. Cela se produit quand il juge tel ou tel point particulier de l'histoire, la constitution de Syracuse ou l'élection des magistrats au temps de Solon. Et cela se manifeste encore quand il étudie l'évolution historique. Il y enregistre d'une part des éléments de continuité (1286 *b* 8 sq., 1297 *b* 16 sq.), d'une continuité qui n'exclut pas forcément le respect du passé, d'autant qu'elle s'insère dans un système cyclique qui est encore un trait commun à Platon et Aristote. Puis l'observation des faits jointe au raisonnement remet les primitifs à leur juste place. Surtout, à la continuité, se substitue une ligne brisée ou multiple: Aristote admet qu'il est plusieurs façons d'atteindre la fin de la cité, selon les lieux, selon les temps. Au fond, à l'idée traditionnelle de la décadence, qui est surtout décadence des mœurs, il allie le concept du progrès matériel, tel qu'on le rencontre chez un Thucydide. Le second l'emporte, d'une victoire où le vaincu n'est pas absolument perdant.

Ce qui rend sensible la difficulté qu'Aristote eut sans doute à parcourir cet itinéraire intellectuel, c'est le caractère personnel et presque engagé de beaucoup de ces textes. Lorsqu'il décrit le progrès des extrêmes (p. ex. 1296 *a* 21 sq.), il paraît sérieusement découragé. Il est vrai que ce pessimisme était de bon ton en histoire (on le rencontre chez Thucydide, par exemple quand il décrit les effets moraux de la guerre, III, 82; les historiens romains, Salluste, Tacite surtout, ont marché sur ses traces). Une passion contenue, tout aussi forte, parcourt les lignes qui disent l'élan enthousiaste des

Grecs vers l'époque des guerres médiques (1341 *a* 28 sq.), celles qui critiquent la théorie platonicienne du nombre nuptial et la succession régulière des constitutions (1316 *a* 1 sq.), celles encore qui mentionnent quelques-unes des inventions du temps, au septième livre. Dans ces derniers passages transparaît même un goût personnel, ce goût des agréments de l'existence, je dirais presque du « confort moderne », qui devait être si vivement reproché à Aristote; il y a de l'épicurien, au sens le plus banal du mot, chez cet Aristote-là; il n'est pas étonnant qu'il ait ouvert sur le progrès des perspectives un peu analogues à celles que les Epicuriens exploreront; il n'est pas étonnant non plus que cette ressemblance superficielle jointe à tant de désaccords ait été l'occasion de heurts.

Il n'y a pas de théorie du progrès chez Aristote. Ces derniers détails seraient une raison de plus pour ne point parler, même, d'idée du progrès dans sa philosophie politique: il s'agit de tendances, d'espoirs, de goûts, qui se manifestent ici et là, qu'il serait imprudent de systématiser. Mais ce goût trouve une saveur à l'histoire parce qu'il est soutenu et guidé par deux notions. C'est d'abord la notion d'équilibre, autour de laquelle doivent se rassembler les constitutions, et sur laquelle Aristote tend, en fait, à axer l'image des constitutions réelles: elle est un fait et une valeur, une valeur qui peut être atteinte avec le temps. Celui-ci est la deuxième de ces notions fondamentales: alors que tout un courant de la pensée antique regardait le temps comme l'ennemi de l'humanité, ainsi que le disait J. B. Bury dans son livre *The idea of progress*, p. 11, il prend ici un aspect favorable, bienveillant. L'Erinys est devenue Euménide. Ce n'est même plus la conception déjà plus souple, mais vague, d'un Hérodote qui considère que « tout peut arriver dans la longue suite des temps » (V, 9). Le temps actif, chargé d'énergie, de cette force vitale qu'un article de Douglas E. Gerber décelait récemment dans des vers de Pindare (*T. P. A. Ph. Ass.*,

1962, p. 30 sq.), produit des changements de tout ordre, dans la configuration de la terre (*Mete.*, *passim*, p. ex. I, 14, 351 *b* sq.), dans la vie des hommes et de leurs sociétés: finalement, il peut être un « inventeur », ou « un bon auxiliaire » de l'action humaine, εὑρετὴς ἢ συνεργὸς ἀγαθός (*E.N.*, I, 7, 1098 *a* 24). Car « une hirondelle ne fait pas le printemps ».

Lorsqu'Aristote montre, dans les *Parties des animaux*, que l'homme est l'être vivant le mieux doué pour le progrès technique, son opinion rectifie celle de Protagoras, mais, ce qui est remarquable, en donnant plus de force à la thèse du progrès (IV, 10, 687 *a* 19 sq.): le Protagoras de Platon disait que l'homme était le moins bien partagé des êtres vivants, tant qu'il n'avait pas reçu le feu, puis la conscience et la justice. Aristote croit que la main humaine vaut toutes les armes des animaux, offensives et défensives, parce qu'elle est multiple, qu'elle devient « griffe, serre, corne, ou lance ou épée... »; et cet homme pourvu de mains, le plus intelligent des êtres vivants, a su inventer les techniques et organiser la vie sociale qu'implique sa nature; puis il est resté capable de perfectionner tout cela. Le célèbre chœur de l'*Antigone* de Sophocle (331 sqq.), qu'Aristote n'a pas cité expressément, n'est sans doute pas loin de son esprit, lorsqu'il hésite entre l'espoir et le pessimisme. Ce chœur aussi sait que l'homme peut être et bon et mauvais. Mais Aristote, plus encore que Sophocle, met décidément l'accent sur les ressources prodigieuses de l'homme. Une interprétation subtile fait dire à Sophocle que l'homme est un παντοπόρος ἄπορος, un être d'autant plus riche en ressources qu'il en est plus dénué. Comme l'a remarqué P. Aubenque (*Le problème de l'être...*, p. 489), cette formule conviendrait au philosophe aristotélicien. Au philosophe, mais non à l'homme selon Aristote; pour celui-ci, il faut en revenir à l'interprétation classique de Sophocle: un homme riche en ressources, παντοπόρος, un homme ἄπορος ἐπ' οὐδέν, κτλ.

(voir Jebb, *ad loc.*). Cet homme dont les ressources ne connaissent pas de bornes, doit bien borner ses désirs, et comprendre que sa condition est bornée. Mais le parti qu'il en tire est libre: comme l'art médical poursuit sans limite la santé (*Pol.*, I, 9, 1257 *b* 25), l'art politique poursuit sans trêve la fin qu'il souhaite, en fonction des circonstances, d'autant plus qu'il est lié aux techniques proprement dites.

DISCUSSION

M. Stark: Es sind drei Fragenkomplexe, die mich nach Herrn Weils anregendem Vortrag bewegen: einmal die Frage, ob das, was man bei Thukydides gern als Pessimismus zu bezeichnen pflegt, nicht eher ein Festhalten von Vorgängen ist, die innerlich überwunden werden müssen, vor denen man aber nicht resignieren oder verzweifeln soll. Das führt schon zu der weiteren Frage: wie differenziert Aristoteles zwischen Herodot und Thukydides, wie beurteilt er sie ? Wie steht es mit der atthidographischen Grundlage der 'Αθπ. ? Ist hier eine bestimmte Persönlichkeit greifbar und nach Jacoby noch ein Fortschritt gewonnen ?

M. Weil: En ce qui concerne les Atthidographes nous ne pouvons aller au delà des indications données par Day et Chambers, ou Hignett avant eux, ou Jacoby: tout cela est hypothétique, mais il est effectivement probable qu'Aristote suit à l'occasion ces sources de très près. Qu'Aristote d'autre part ait lu Thucydide, cela me paraît très probable; il est certain qu'il connaissait Hérodote, sur lequel il s'est exprimé parfois en termes sévères (cf. Bonitz, s.v.). Enfin, si le mouvement de mon exposé m'a amené à rappeler surtout l'aspect pessimiste de l'œuvre de Thucydide nous ne devons certainement pas en méconnaître la contrepartie; il y a au moins cette notion de progrès, que nous avons rencontrée chez lui, dans « l'archéologie » et la « pentécontaétie ». Une étude plus générale, sur l'optimisme de Thucydide, serait souhaitable; je crois même qu'on y pense (v. J. de Romilly dans 'Εποχή, juillet 1963).

M. Gigon: Mit Sicherheit darf angenommen werden, dass neben Herodot Ktesias benutzt ist.

M. Weil: Naturellement, Aristote connaissait Ctésias; il le connaissait même beaucoup mieux que nous; aussi une comparaison manquerait-elle de bases.

M. Aalders : Je doute qu'il faille rapprocher ce qu'Aristote dit de la Constitution de Solon dans la *Politique* et ce qu'il en dit dans la *Constitution d'Athènes*. Ces deux traités ne mettent pas en œuvre la même documentation. D'autre part, il y a lieu de penser que, dans l' 'Αθπ., Aristote considère la Constitution de Solon non pas comme une constitution moyenne, mais comme une constitution démocratique. Les magistrats, en effet, ne sont pas élus, mais tirés au sort. Or le tirage au sort est tenu pour une institution éminemment démocratique. L'insertion dans l' 'Αθπ. d'une constitution de Dracon, considérée comme moyenne, confirme qu'Aristote tenait celle de Solon pour démocratique.

M. Weil : Bien que le tirage au sort ne définisse pas absolument la démocratie, mais soit un élément démocratique, qui peut entrer dans un « mélange » de constitutions, bien que d'autre part il y ait des degrés divers de constitutions moyennes (une constitution peut être πολιτικωτέρα qu'une autre), je suis sensible à cette difficulté. Il me semble en tout cas que la constitution de Solon, avec ses éléments évidemment démocratiques, ne se confond pas avec l'une des formes de démocratie définies dans la *Politique*.

M. Aalders : La dernière remarque de M. Weil me paraît parfaitement fondée : on ne peut identifier complètement la constitution solonienne de l' 'Αθπ. avec la démocratie première de la *Politique*. Il est spécieux d'identifier les diverses formes de démocratie définies dans la *Politique* avec les gouvernements successifs d'Athènes, décrits dans l' 'Αθπ., comme le font Day et Chambers.

M. Moraux : Il me paraît difficile d'admettre qu'Aristote ait eu une conception relativement optimiste du devenir historique, et qu'il ait en particulier considéré comme un progrès l'évolution des constitutions telle qu'il pouvait l'observer dans l'histoire d'Athènes. On sait qu'il juge avec beaucoup de sévérité la forme extrémiste de la démocratie, dans laquelle le pouvoir se trouve, en fait, aux mains d'une populace oisive, qui gouverne à coups de décrets, sans respecter les lois, et exerce une sorte de tyrannie sur les autres classes de la société (1292 *a* 4-37; 1292 *b* 41- 1293 *a* 10, etc.). Or cette forme est justement celle qui est la plus récente dans

les cités (1293 *a* 1: ἡ τελευταία τοῖς χρόνοις ἐν ταῖς πόλεσι γεγενημένη), et les critiques que je viens de rappeler visent manifestement la démocratie contemporaine d'Aristote (1298 *a* 31: ... ὅνπερ ἡ τελευταία δημοκρατία νῦν διοικεῖται τρόπον...). Ce qui l'a engendrée ou, du moins, rendue possible, c'est un certain progrès matériel dont a bénéficié la cité: extension du territoire, accroissement de la population, augmentation des revenus de l'Etat, loisirs des prolétaires, possibilité de rémunérer l'exercice des fonctions publiques, etc. Il semble donc que le progrès de la civilisation et l'amélioration du niveau de vie n'entraînent pas nécessairement un progrès du régime politique de la cité, mais en provoquent plutôt la décadence. Tout au plus pourrait-on dire que, grâce au progrès de la civilisation, qu'Aristote paraît bien admettre, le bon législateur ou l'homme d'Etat compétent dispose, pour réaliser le régime politique le meilleur, de conditions beaucoup plus favorables que sous les royautés primitives, quand il n'y avait guère d'hommes de valeur et que les cités étaient encore petites (1286 *b* 8 sq.). Est-ce bien dans ce sens que M. Weil a parlé de progrès ?

M. Weil: Rien n'est nécessaire dans ce domaine, selon Aristote, mais il dit bien, je crois dans les textes cités, et quelles que soient ses propres sympathies instinctives, que la démocratie est pratiquement plus stable; et la démocratie peut tendre vers la πολιτεία, grâce à l'importance de la classe moyenne. Dans une perspective où la stabilité est le but souhaité, ceci est une amélioration; et, en général, la formule à laquelle parvient M. Moraux résume parfaitement la position d'Aristote: les conditions du progrès sont devenues meilleures; cela déjà mérite le nom de progrès. C'est un progrès qui, naturellement, n'est ni nécessaire, ni continu et régulier: il y a des ruptures, des régressions aussi, dans l'histoire telle que la voit Aristote.

M. Schaerer: Voici trois remarques que je vous présente sous une forme interrogative.

1) Le mot fameux de la *Poétique* (1451 *b* 5) sur la prévalence de la poésie relativement à l'histoire est-il réellement dirigé contre les

platoniciens ? J'ai peine à le croire. Certes, l'auteur de la *République* bannit les poètes de son Etat. Mais il ne condamne nullement la poésie dans son principe: il lui fait, au contraire, jouer un rôle considérable sous la forme du mythe. Il s'en prend à deux aberrations: d'une part à l'irrationalité de l'inspiration poétique, laquelle se réduit à un incontrôlable privilège divin (*Ion* 534 *b*) ou à une imitation servile (*Resp.* 397 *a*); d'autre part à une confusion qui s'était établie entre *logos* et *mythos* (cf. *Phaid.* 61 *b*), les poètes s'étant attribué le rôle de directeurs de consciences en matière de morale et de religion. Platon n'entend nullement évincer la poésie en tant que telle, mais la subordonner à la philosophie. D'où la curieuse théorie du « style indirect », dans la *République* (392 *c* - 394 *d*).

En revanche, Platon se montre à l'égard de l'histoire d'une surprenante indifférence. Ce n'est pas pour rien qu'il a laissé inachevé son seul dialogue proprement historique, le *Critias*. On sait, d'autre part, avec quelle liberté il utilise les détails biographiques de la vie de Socrate, les pliant au gré de ses intentions philosophiques. Et Léon Robin a raison de déclarer que le *Phédon* devient un véritable « monstre historique » dès l'instant où l'on veut y voir autre chose qu'une libre composition de Platon (*Phédon*, Ed. « Les Belles-Lettres », p. XXI). Il me semble donc que Platon n'aurait pas été loin d'approuver le jugement porté par Aristote dans la *Poétique*.

2) En nous montrant qu'Aristote attribue au temps une valeur active et que, sans énoncer une théorie de progrès humain, il fait confiance au présent et à l'avenir, M. Weil a énoncé une idée juste et profonde. Mais avant Aristote les poètes n'avaient-ils pas déjà valorisé l'avenir sous la forme d'une attente confiante en la protection divine ? Les jours à venir sont « les plus sûrs témoins », déclare Pindare (*O.* I, 34). Chez Sophocle, la patience devient un véritable substitut de la piété: « Le temps est un dieu qui aplanit tout » (*El.*, 179). Le mérite d'Aristote serait, en quelque sorte, d'avoir laïcisé cette confiance, en la fondant, comme l'a si bien montré M. Weil, sur l'équilibre et la stabilité qu'il croyait

découvrir dans les meilleurs régimes politiques de son temps.

3) Thucydide est-il optimiste, croit-il au progrès ? Remarquons que cet écrivain, dont on sait les exigences en matière d'exactitude documentaire (I, 22), ne retient toutefois, dans la masse des événements qui s'offrent à lui, que le petit nombre de ceux qui lui paraissent exemplaires, fussent-ils de peu d'importance au point de vue de la politique générale: tel le massacre des écoliers de Mycalessos (VII, 29). Pour cette raison, son œuvre s'ordonne moins selon l'exigence des faits extérieurs que relativement à un schéma mental bien défini. En lisant cette œuvre extraordinaire d'un seul élan, on la voit en effet se développer à la manière d'une tragédie: d'abord la ligne monte, conduisant le lecteur de la confusion des temps archaïques (I, 1-3) à une dualité fondée sur l'opposition de Sparte et d'Athènes (I, 6) et enfin à l'espoir d'une victoire définitive d'Athènes sous le pouvoir du grand Périclès. Malheureusement Périclès meurt et cet espoir d'unité se trouve déçu: on voit alors la ligne s'infléchir, et redescendre par trois étapes principales — Cléon le violent, Nicias le superstitieux et Alcibiade le versatile — vers un nouvel état de confusion représenté par la ruine d'Athènes, non sans qu'un certain espoir subsiste encore (VIII, 97 et 106). Cette démarche à deux temps, qui conduit du chaos au cosmos pour ramener ensuite au chaos (je schématise), fait penser au mouvement alternatif qu'on trouve chez Hésiode, Empédocle et Platon, et nous révèle une constante profonde de l'esprit grec. Il semble qu'à cet égard, la nouveauté d'Aristote ait été d'écarter l'hypothèse d'un plan ordonné et préconçu pour attribuer au jeu des circonstances, voire au hasard, une grande part dans la succession des régimes politiques et des événements de l'histoire humaine. D'où le reproche qu'il fait à Platon, dans la *Politique*, d'avoir simplifié le problème en imaginant un ordre de succession rigoureux entre les différentes formes de gouvernement.

M. Weil: Ce schéma de l'œuvre de Thucydide illustre de façon admirable le jeu des forces qui, non sans intervention de la τύχη,

ont conduit à la ruine d'Athènes, mais auraient pu, selon l'historien, probablement engendrer la victoire, si Périclès avait vécu, si sa politique avait été continuée par tous ses successeurs. La conception du temps chez les poètes — j'avais fait seulement allusion à un passage de Pindare — est certainement celle qu'a dite M. Schaerer; peut-être exprimerait-on mieux l'opinion d'Aristote en parlant des régimes les moins mauvais, plutôt que des meilleurs. Quant à la *Poétique*, c'est un problème délicat, lié à la date de l'œuvre, et où le chapitre 23 a son importance; car l'interprétation que j'ai proposée permet de conserver le texte συνήθεις. Il me semble aussi que Platon s'est intéressé de plus en plus à l'histoire sans être historien: on travaillait sur l'histoire à l'Académie; le livre III des *Lois* prend l'histoire pour thème, ou pour prétexte; et si le *Critias* est resté inachevé, il a pourtant été entrepris, alors que Platon, justement, était déjà âgé.

M. Gigon: Blickt man aufs Ganze, so ist nicht zu bestreiten, dass in der Haltung Platons und des Aristoteles zur Geschichte eine fundamentale Verschiedenheit besteht: Platon benutzt die Geschichte als Material; für Aristoteles ist die Philosophie selbst geschichtlich wie der Staat, die Kunst und die Wissenschaft, eingebettet in eine Entwicklung, deren Modell die Entwicklung des lebenden Organismus ist.

M. Aubenque: Sur le thème du progrès je voudrais dire mon accord avec les formules prudentes de M. Weil. Il n'y a pas de doctrine du progrès chez Aristote. Tout au plus trouve-t-on çà et là, notamment dans le texte cité de l'*Ethique à Nicomaque*, (I, 7, 1098 *a* 23 sqq.) sur le temps « inventeur », le lieu commun, d'origine sophistique, du progrès des arts. Même le livre A de la *Métaphysique* — sur lequel M. Gigon aurait sans doute beaucoup à dire — illustre davantage le thème de la finalité que celui d'un progrès historique: Aristote, on le sait, en prend à son aise avec l'histoire, dont il « redresse » l'ordre pour les besoins de sa démonstration, tel philosophe plus ancien « par l'âge » étant en fait plus moderne « par ses œuvres ». Je dirai donc que, pour Aristote, le temps est polyvalent, autorisant le progrès aussi bien que la déca-

dence, ce qui est malgré tout nouveau par rapport à Platon, qui croyait plutôt à la fatalité de la décadence. On pourrait comparer à ce sujet la théorie de l'évolution catastrophique des constitutions au livre VIII de la *République* et la théorie aristotélicienne des παρεκβάσεις: chez Aristote, il ne s'agit que d'une possibilité, qui peut être combattue par des moyens adéquats (alors que chez Platon il faudrait une ἐπιστροφή radicale). L'idée d'Aristote est donc plutôt celle de la contingence des événements humains: caractéristique à cet égard est le chapitre 9 du *De interpretatione*, où Aristote nous dit, dans une belle formule, qu'il y a dans la délibération et l'action des hommes un « principe des futurs », ἀρχὴ τῶν ἐσομένων (19 *a* 7 sq.). Aristote s'oppose avant la lettre aux philosophies du destin.

M. Gigon: Die menschlichen Dinge sind für Aristoteles weder τύχη noch ἀνάγκη. Vom supralunaren Ort her scheinen sie τύχη zu sein (was zu Vergleichen mit Epikur Anlass gegeben hat), vom Standpunkt des geschichtlichen Leben stehen sie jedoch in einer Finalität, die zwar nie ganz erreicht, aber doch immer erstrebt wird.

M. Aubenque: Je voudrais demander à M. Weil si Aristote a bien voulu donner au livre I de la *Politique* un exposé historique de la formation de l'Etat. A la fin du chapitre 1, on a l'impression qu'il annonce une décomposition logique de la πόλις en ses éléments constitutifs. En revanche, le début du chapitre 2 (εἰ δή τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέψειεν) pourrait plus aisément s'interpréter en un sens historique. Est-ce le cas ?

M. Weil: La différence entre Platon et Aristote me paraît aussi une différence d'accent: non seulement la décadence n'est pas nécessaire — et en effet le progrès ne l'est pas non plus —, mais les conditions du progrès sont souvent mises en valeur. D'ailleurs, chez Platon lui-même, il n'y a nécessité de la décadence — dans la *République* VIII-IX, par exemple — que sous certaines conditions définies, résumées par cette hypothèse, qu'on ne respecte pas le nombre nuptial.

Le livre I de la *Politique* a un aspect historique (p. ex. 1252 *b* 16 sq.), mais c'est aussi une reconstruction systématique, où la notion de κώμη s'introduit dans l'histoire: c'est à ce propos qu'on perçoit une discordance entre le passage du village à la cité, et l'histoire des peuples en mouvement, qui ont fini par s'installer et par fonder, à leur tour, des villages, des cités.

M. Bayonas: Platon soutient d'une manière générale que les cités historiques sont inévitablement exposées à la corruption. Nous remarquons cependant que, dans le livre IV des *Lois*, une cité saine peut renaître de la tyrannie, le tyran n'étant pas en l'occurrence le législateur-philosophe. En plus, Aristote attribue peut-être à Platon l'idée du développement cyclique de la constitution (*Pol.* 1316 *a* 25-30), ce qui impliquerait que la cité saine surgirait de la tyrannie. Peut-on donc parler de pessimisme platonicien sur ce point ? Platon est-il tellement éloigné d'Aristote ?

M. Weil: On constate même que l'histoire de la Perse, au livre III des *Lois*, enregistre des alternances de mauvais et de bon gouvernement. Quant à l'argument selon lequel la meilleure constitution succéderait à la tyrannie dans la *République*, c'est une objection d'Aristote, destinée à souligner que la position de Platon implique une conséquence inacceptable.