

## ESCLAVAGE ET PROFIT D'APRÈS L'ÉCONOMIE NATURELLE D'ARISTOTE

*Philippe Casadebaig*

*Andresy*

*France*

L'ESCLAVAGE NOUS FAIT HORREUR, et nous déplorons qu'Aristote l'ait justifié comme s'il pouvait être conforme à la nature. En revanche, la pratique des échanges marchands, en vue d'un profit toujours accru, nous est familière, et il nous étonne que le même philosophe l'ait condamnée comme un artifice contre-nature. Mais l'antagonisme entre nos opinions et celles d'Aristote ne se borne pas au fait que nous approuvons, ou du moins acceptons une sorte de commerce qu'il blâme, et que nous refusons absolument une forme d'exploitation de l'homme par l'homme en faveur de laquelle il a cru discerner de bonnes raisons. Plus profondément, en effet, il nous semble dépourvu de sens d'apprécier ces pratiques par une référence prétendue à la "nature". Notre foi dans l'autonomie de tout être humain nous fait aussi un devoir moral de combattre l'esclavage qui y contredirait. Nous accusons d'aveuglement ou d'hypocrisie la bonne conscience qui allègue une espèce d'*amitié*, *φιλία*\*, entre maître et esclave à titre d'indice de l'excellence naturelle de la domination (*Politique* I, 1, 1255b12-15), comme si le maître pouvait authentiquement reconnaître l'humanité de l'esclave en faisant cependant abstraction de la complète dépendance où il le maintient (*Éthique à Nicomaque* VIII, 1161a32-b10).

---

\* Note : La police OdysseaU, utilisée pour l'impression de ce document est disponible chez Linguist's Software, Inc., PO Box 580, Edmonds, WA 98020 0580 USA, tél. (425) 775 1130, ou à l'adresse suivante : [www.linguistsoftware.com](http://www.linguistsoftware.com).

Philippe Casadebaig

Dans les phénomènes de la nature, notre science ne connaît que des nécessités objectives, sans commune mesure avec l'idée de la liberté à laquelle s'ordonne le jugement moral. Et nous trouvons la raison des échanges marchands, comme simples moyens pour des fins utiles, dans notre compréhension de la science, ou plutôt de la technique économique, de telle sorte que la question de leur accord ou de leur désaccord avec la nature ne se pose pas. Ainsi, notre refus de l'esclavage se conforme à l'impératif moral, notre acceptation du profit à un impératif technique, et ces deux opinions indépendantes l'une de l'autre nous paraissent indépendantes également de notre conception de la nature. S'il nous arrive cependant d'exprimer nos convictions en disant que la recherche du profit est naturelle, et qu'il n'est pas naturel de réduire un homme à la servitude, c'est seulement par manière de parler, par une allusion figurée à ce qui est *naturel* comme à ce dont la nécessité va de soi dans notre croyance. Au contraire, l'enseignement d'Aristote sur l'économie naturelle implique un lien systématique entre ses jugements respectifs sur l'esclavage et sur le profit marchand, et l'un comme l'autre se réfèrent à la nature, telle qu'il la comprend, comme à un critère. Nous ne pouvons donc pas comprendre à notre tour cet enseignement, ni même nos propres raisons de le considérer comme dépassé par le progrès historique de la civilisation, si nous ne nous soucions pas de mettre en lumière la subordination qu'il affirme de l'économie à la nature, d'où est supposée se déduire la commune appartenance des esclaves et de la richesse matérielle au domaine propre et naturel de l'économie.

Nous avons certes appris à baptiser du nom d'*idéologie* cette illusion par laquelle, en chaque époque, l'ordre social établi semble être naturel à ceux qui en tirent avantage aussi bien qu'à ceux qui y sont assujettis par une commune accoutumance. Deux considérations cependant doivent nous inspirer scrupule à estimer sans examen que les propositions d'Aristote exprimeraient de façon typique l'idéologie de son

*Esclavage et Profit d'après l'économie naturelle d'Aristote*

temps. Premièrement, Aristote est un philosophe, il a une *théorie* de la *nature* qui ne se réduit pas aux emplois irréfléchis de ce mot dans l'usage commun du langage, et donc sa doctrine économique doit d'abord être interprétée d'après cette spéculation explicite sur la φύσις. Deuxièmement, la généralité même de la notion historique moderne d'idéologie fait qu'elle doit aussi s'appliquer à nous-mêmes : si, en chaque époque, les hommes sont enclins à méconnaître la dépendance de leurs opinions envers des conditions et des coutumes qui font leur propre situation sociale sans qu'ils s'en avisent, il n'est pas probable que nous soyons nous-mêmes exempts d'une semblable dépendance. L'histoire de la philosophie, par la comparaison critique à laquelle elle nous oblige entre des doctrines opposées et d'époques étrangères les unes aux autres, peut nous aider enfin à mieux situer le point de vue particulier par rapport auquel nos opinions sont relatives à notre propre perspective présente.

La discussion sur l'esclavage, au livre 1 de la *Politique*, est un moment préliminaire à l'examen de l'opinion qui tend à identifier le tout de l'économie avec la *chrématistique*, c'est-à-dire, dans le sens ordinaire de ce terme (τῆς καλουμένης χρηματιστικῆς), avec l'art de se procurer la richesse (1253b12-14). Aristote lui oppose une autre opinion, qui conçoit plutôt l'économie comme un art de la bonne administration ou du bon usage des parties naturelles de la communauté domestique, c'est-à-dire l'ensemble des relations appropriées du maître avec les esclaves, du mari avec son épouse, et du père avec ses enfants. En démontrant qu'il y a une acception de l'usage des esclaves qui ne se limite pas à la pure violence de leur assujettissement, et qui est conforme à une finalité naturelle pour autant qu'elle réalise une communauté de leurs différents intérêts pour le plus grand bien respectif possible des maîtres et des esclaves, Aristote estime avoir démontré aussi la différence de genre entre les principes qui fondent, dans l'économie, l'autorité du maître sur ses esclaves, et ceux qui fondent l'autorité proprement politique,

Philippe Casadebaig

gouvernant des hommes égaux et libres. Il a suffi de faire voir ainsi qu'une partie constitutive de l'économie est irréductible à la politique, à savoir celle qui consiste non pas dans l'acquisition, mais dans l'usage des esclaves (1255b3-33), pour exclure l'identité de genre de la politique et de l'économie dans son tout, et faire s'évanouir le fantôme inquiétant d'une interprétation despotique de la politique, contraire à la présupposition, exigée pour toute théorie, qu'il ya un ordre naturel des choses politiques.<sup>1</sup>

Une fois cette conclusion établie, lorsqu'il reprend au chapitre huit le problème de savoir si la chrématistique définit ce qu'est l'économie dans son ensemble, Aristote annonce qu'il l'examinera selon la même méthode qui a été suivie jusqu'ici, *κατὰ τὸν ὑφ'ηγημένον τρόπον* (1256a2), c'est-à-dire de la même manière dont il a traité la question de l'esclavage. La chrématistique est-elle le tout de l'économie ? Cette supposition est immédiatement rejetée, parce que la chrématistique se rapporte à la puissance de se procurer des biens, tandis que l'économie se soucie essentiellement de leur usage (1256a10-13), cet usage en réalisant l'acte, puisque ce qui fait un bien de ce qui n'est pas bon à titre de fin en soi ne peut être que son usage. Cette raison, donnée pour évidente, confirme déjà que l'appréciation de la richesse suit le même modèle que l'appréciation antérieure de l'institution des esclaves, puisqu'elle aussi en envisageait la légitimité par rapport à la priorité de leur usage sur leur acquisition, correspondant à celle de la cause finale sur la cause efficiente. Après le rejet de l'interprétation de la chrématistique comme constituant l'économie toute entière, la question se ramène à rechercher si elle est néanmoins une partie propre de l'économie, ou seulement une puissance auxiliaire à son service :

---

<sup>1</sup> Voir Philippe CASADEBAIG, « L'économie naturelle de l'esclavage dans la politique d'Aristote. », dans *Cahiers philosophiques*, #57 (déc. 1993), pp. 33-89 (ISSN 0241-2799).

*Esclavage et Profit d'après l'économie naturelle d'Aristote*

voilà le sujet précis qui donne lieu à contestation, ἔχει διαμφισβήτησιν (1256a14). Et en effet, en excluant que la chrématistique soit égale au tout de l'économie, il a été présupposé que l'économie consiste dans l'usage des biens qui ressortissent à son domaine, et non pas dans la puissance de les acquérir. Mais cette *présupposition*, comme telle, n'est encore qu'une opinion dont on n'aperçoit pas la raison. D'autre part, le débat pour savoir en quoi consiste l'économie admet aussi qu'elle doit former un savoir propre, donc distinct des autres savoirs ou arts. À l'opinion que l'économie est usage des biens nécessaires à la vie de la communauté, aussi bien de la maison que de la cité (εἰς κοινωνίαν πόλεως ἢ οἰκίας 1256b30), s'oppose le rappel qu'il faut d'abord que ces biens aient été acquis, et cette nécessité matérielle de l'acquisition préalable des biens dont on peut ensuite disposer suggère que cette acquisition elle-même est contenue comme une partie essentielle dans la tâche propre de l'économie. Cependant une objection contredit à cette hypothèse : si l'on supposait que l'économie fût confondue avec les procédés divers qui rendent la richesse acquise, elle ne se distinguerait donc pas de l'ensemble des arts particuliers d'acquisition et de production, et elle perdrait toute spécificité. Ne faudrait-il pas dire alors que l'art de cultiver la terre, par exemple, puisqu'il fait acquérir leur nourriture par les hommes, est une partie propre de l'économie? (1256a15-19) Et autant devrait en être dit de tous les arts qui procurent la richesse : l'économie ne serait que la somme de ces arts, sans avoir de compétence à elle.

Pour chercher si l'économie se réduit à la chrématistique, on doit user de la même méthode que dans la discussion sur l'esclavage parce que les esclaves sont *une partie* déterminée de la propriété constitutive d'un domaine, et que la question maintenant abordée concerne désormais la propriété *dans sa totalité*, ὅλως (1256a1-3). La notion commune de la possession nécessaire au domaine d'un maître de maison, c'est-à-dire nécessaire à la vie des êtres humains dont il a le soin, de même que ses

Philippe Casadebaig

outils appropriés sont nécessaires à l'ouvrage accompli d'un art particulier (1253b23-27), est au principe de la considération des biens matériels comme de même genre que les esclaves. Et en effet la différence entre ces possessions est seulement, par rapport à la nécessité de la vie, que les unes sont des instruments animés et les autres inanimés (1253b27-28). La caractérisation de la propriété comme instrument pour la vie, τὸ κτῆμα ὄργανον πρὸς ζώην ἐστὶ (1253b31), commande à l'examen de la raison d'être de la richesse matérielle, tout comme elle a permis d'abord de rendre raison de l'usage des esclaves. D'autre part, la discussion sur la richesse a en commun avec celle sur l'esclavage de renvoyer à une autre question dont elle doit permettre de reconnaître la solution : l'analyse de ce qu'est vraiment la richesse fait voir que l'économie proprement dite ne comprend pas en elle la chrématistique marchande, tout comme la mise en évidence des limites dans lesquelles il est naturel, et non contraire à la justice, qu'il y ait des esclaves a servi à confirmer l'essentielle différence entre l'autorité politique et la domination. À suivre parallèlement les moments successifs des deux argumentations, sur la richesse et sur l'esclavage, on découvre un semblable dessein dialectique, qui les ordonne l'une et l'autre à une même référence à la nature, et qui les conjoint dans la détermination complète de l'économie naturelle, en tant qu'elle est finalement subordonnée à la politique.

Dans un premier temps, on montre que la finalité propre à l'usage économique d'instruments pour la vie est une conséquence de la constitution naturelle des vivants comme êtres organisés. La nature a différencié les genres de vie des animaux (1256a26-29), qui vivent isolément, ou plutôt en groupes, selon l'espèce de nourriture qui leur convient. Ainsi la continuelle recherche et poursuite de leur proie selon les occasions de la chasse tend à disperser les animaux carnassiers, tandis que l'accès partout sur la terre aux plantes immobiles dont ils se nourrissent tend à maintenir les herbivores ou les frugivores dans une existence grégaire. Il

*Esclavage et Profit d'après l'économie naturelle d'Aristote*

en est de même pour les hommes (1256a29-b2). D'après les différentes manières dont ils peuvent se procurer leur nourriture habituelle, leur existence est plus mobile et farouche, ou au contraire plus sédentaire et paisible, et ils sont devenus ainsi nomades suivant leurs troupeaux comme un champ en mouvement dont ils tireraient jour après jour leur pitance, chasseurs et prédateurs de toutes sortes, pêcheurs accoutumés aux ressources et aux dangers de l'élément aquatique, ou encore agriculteurs attachés à demeure à la terre qu'ils travaillent. En vue de l'acquisition des moyens nécessaires à les nourrir, les hommes ont appris à unir ou mêler les différentes formes de vie dont ils sont capables, soit que les mêmes individus se trouvent à différents moments par exemple pasteurs ou chasseurs, ou encore agriculteurs ou pêcheurs, soit que, dans la communauté qu'ils forment, et pour elle, ces différentes activités soient constamment partagées entre eux comme autant de métiers (1256b2-6). Toute la diversité des genres de vie, c'est-à-dire toutes les différentes manières dont les vivants s'approprient les moyens de nourriture naturellement en leur puissance, tendent à une même fin, qu'ils obtiennent ainsi de se suffire à eux-mêmes, πρὸς τὸ αὐτάρκειας εἶναι (1256b4). Mais les hommes, dans cette description, se distinguent à l'évidence des animaux sans raison par leur double aptitude à associer différentes activités d'acquisition de leur nourriture, dans la mesure aussi où ils peuvent être omnivores (1256a25), et à user pour cela d'artifices, comme les armes du chasseur ou les outils de l'agriculteur, tandis que les bêtes n'ont pas de technique, et n'ont dans chaque espèce qu'un seul aliment qui leur soit naturellement approprié, et donc une seule et constante forme de vie. La variété et l'artifice que l'homme est capable d'introduire dans l'acquisition des moyens d'entretenir sa vie supposent donc en lui la représentation différenciée de ces moyens en tant que tels, et la conscience de leur finalité conforme à sa nature d'être vivant.

Philippe Casadebaig

Le lien de finalité qui unit à chaque genre de vie les moyens nécessaires de la nourriture, c'est-à-dire de la continuation de la vie (1256a21), est d'origine naturelle. De même qu'elle pourvoit l'être vivant de l'aliment qui lui est nécessaire pour se conserver à la naissance, il faut admettre que la nature procure encore les ressources de sa nourriture au vivant dont elle a conduit la croissance jusqu'à son plein accomplissement (1256b7-15). De même donc que la nature, en même temps que le vivant qu'elle fait naître, et comme en moyen nécessaire de sa puissance de le produire pour être un individu, engendre avec lui (συνεκτίκτει 1256b10-11), par exemple en donnant le lait aux mammifères, tout l'aliment dont il a immédiatement besoin, de même, pour l'être vivant indépendant ou accompli, le besoin et l'acquisition, dont il est désormais capable, de sa nourriture naturellement disponible constitue en même temps la nécessité (συναναγκάζει 1256b7) de son mode de vie. L'usage pour le vivant de tout ce qu'il est capable d'acquérir, et qui doit donc lui être naturellement accessible, pour la restauration continue de son intégrité tout au long de sa vie, est comme la continuation par d'autres moyens du mouvement naturel qui l'a initialement produit en tant qu'être complet. C'est pourquoi il faut croire évidemment que les plantes existent pour les animaux, puisqu'ils s'en nourrissent, et les animaux pour les hommes (1256b15-17). Mais cette formule n'exprime pas un anthropomorphisme naïf. Ce n'est pas l'accoutumance à ses artifices particuliers qui inspirerait à l'homme l'imagination de rapporter les choses naturelles à ses propres buts comme autant de moyens délibérément destinés à lui être utiles, mais c'est au contraire la spontanéité première de la nature qui a fait l'être vivant essentiellement capable d'un rapport à ses conditions d'existence qui puisse être, en l'homme, reconnu et compris comme un *usage* des choses. Aristote identifie la forme primordiale et la plus générale de la vie (*De Anima* 413a25-b2) à la double fonction de l'âme *nutritive*, de reproduction et de

*Esclavage et Profit d'après l'économie naturelle d'Aristote*

nourriture du vivant. Sous ces deux rapports la vie se manifeste naturellement comme action pour l'être individuel d'assimiler à soi ce qui est autre que soi, et de continuer d'être dans et par cette action elle-même. En se reproduisant, l'individu en fait naître un autre qui est pourtant semblable à lui, et de même forme ; en s'alimentant il fait sien un corps étranger et l'assimile à la forme de son propre corps. L'activité de l'âme nutritive, dans sa priorité et sa généralité, manifeste ce qui, dans le vivant, doit être dit au plus haut degré *naturel* : φυσικώτατον (415a26). Cette nature en lui dirige ses mouvements en rapportant leur fin à sa propre forme, et exemplifie par excellence les deux dimensions de la finalité impliquées dans son métabolisme spontané : la *fin* des mouvements qui sont appropriés à la continuité et à la reproduction de ce qu'il est désigne d'une part ce qu'ils produisent en tant que cet effet fait être sa forme en acte, et d'autre part désigne aussi cette forme elle-même de l'individu en tant que ces mouvements lui sont naturellement appropriés (415b1-2). L'être vivant est fin *en soi et pour soi* pour autant que, dans les opérations de se nourrir ou de se reproduire, il fait naturellement en sorte que des mouvements, qui le mettent en rapport avec un autre que lui, produisent continuellement ce qu'il est lui-même en sa forme. L'intelligence de la vie animée peut ainsi fonder l'intelligence de la finalité économique. Tous les corps naturels doivent être compris, dans la perspective générale de la vie, aussi bien pour les bêtes et pour les plantes, comme des instruments de l'âme, en tant que son rapport à ces corps donne au vivant d'être, et de se conserver dans l'être qui est le sien, ce qui n'est rien d'autre que *vivre* (415b18-20; 415b12-14). C'est dans cette expérience naturelle de la vie que s'éprouve pour l'homme la possibilité même que quelque chose d'autre que lui se découvre à son usage, avec le sens d'avoir valeur pour lui-même, et qui le constitue alors en destinataire de cet usage. Dans l'*usage*, il n'y a de *moyen* que pour un être d'abord effectivement

Philippe Casadebaig

capable de se l'approprier pour ses propres fins. L'intelligence des différences originelles entre les formes de vie possibles, selon les divers moyens utiles pour continuer d'être en vie, doit donc comprendre que pour l'homme, en tant qu'il est fin en lui-même (*Physique* 194a35-36), les plantes aussi bien que les autres vivants, par l'acte de leur usage pour sa vie, ont naturellement pour destination de lui servir comme moyens de son existence (*Politique* 1256b15-22). L'usage final des choses par l'homme, en tant que cet usage, spontané ou appris, les montre conditionnellement nécessaires pour qu'il soit en se suffisant à lui-même, définit tout le domaine, dans le monde, de ce dont l'acquisition aussi lui est nécessaire. Il n'est pas besoin de supposer ici une finalité intentionnelle de la nature, comme si la dépendance hypothétiquement nécessaire des moyens à l'égard d'une fin d'un mouvement ou d'un développement spontanés, tel celui du vivant, impliquait une quelconque délibération de la nature (*Physique* 199b26-33). Il suffit de reconnaître dans l'agencement des choses naturelles leur convenance en acte et régulière à l'usage d'un être vivant, et d'abord de l'homme, seul capable de cette reconnaissance, pour admettre que « la nature ne fait rien en vain » (*Politique* 1256b20-21 ; cf. 1253a9), comme si des fins naturelles ne rencontraient que par hasard leurs propres moyens d'exister.

De la finalité naturelle des choses dont l'homme a usage pour sa vie, il s'ensuit une justification nouvelle de l'esclavage : l'espèce de guerre qui aboutit à réduire les vaincus en esclavage, et dont c'est le but, comme d'une chasse aux esclaves, doit en effet être dite naturellement juste, φύσει δίκαιον (1256b25-26). Cette conclusion, à cet endroit du texte, peut surprendre le lecteur. Premièrement, en effet, elle s'entend de l'acquisition même des esclaves, dont on convient clairement qu'elle se fait par la force. Mais Aristote, précédemment, avait admis, au terme de son examen de la contestation sur la justice de l'esclavage, que ce n'est pas par nature que des hommes sont faits

*Esclavage et Profit d'après l'économie naturelle d'Aristote*

esclaves et d'autres libres (1255b5)<sup>2</sup>, et il n'avait alors justifié la condition de l'esclave, comme conforme à la nature, qu'au seul titre de son utilité, dans les cas où elle peut être supposée profitable aussi bien à l'esclave qu'à son maître (1255a1-3 ; 1255b6-12). Ici, en revanche, et en accord avec le dessein d'examiner la chrématistique, c'est bien l'action d'acquérir des esclaves qui se trouve justifiée en nature, pour autant cependant qu'ils sont des hommes naturellement destinés à être commandés, quoique ils résistent spontanément à la sujétion (1256b25). Deuxièmement, l'affirmation en thèse générale du caractère naturel de la finalité de l'usage des autres êtres naturels par le vivant, et au premier rang par l'homme, ne concernait d'abord que la τροφή, c'est-à-dire, au sens le plus strict, la nourriture, tandis que les esclaves ne semblent pas, à première vue, s'y rattacher.

Certains animaux font naturellement la chasse à d'autres dont ils se nourrissent. Mais l'homme ne chasse pas seulement pour sa nourriture. Des bêtes sauvages, qui ne peuvent être domestiquées, il peut tirer nourriture, mais aussi, en employant par exemple leurs peaux pour s'en vêtir, la matière de divers artifices (1256b18-20). Cette utilisation des bêtes sauvages montre que le domaine des choses naturelles dont l'usage est nécessaire à la vie de l'homme s'étend à toutes celles dont il connaît une utilité, même indirectement à titre de moyens, pour sa conservation. Les animaux sans raison sont incapables de cette extension de leur aptitude à la chasse, qui se borne à l'acquisition de leur aliment, mais l'originalité de l'homme se reconnaît aussi à ce qu'il est capable de domestiquer des animaux paisibles, qui lui servent alors de moyens, outre la nourriture qu'il en tire, pour l'usage, διὰ τὴν χρῆσιν (1256b17-18). Les vaches et les boeufs lui procurent leur lait ou leur viande, mais aussi l'emploi de leur

---

<sup>2</sup> En supprimant à cette ligne l'adverbe 'ἀέλι', absent des manuscrits, mais ajouté par Susemihl et par Ross (voir l'acticle précité, pp. 80-83).

Philippe Casadebaig

force. Il ne faut pas décrire cet emploi de la force de certains animaux comme d'un *travail*, notion abstraite de la physique et de l'économie modernes impliquant la mesure quantitative d'un effet de mouvement ou de son rendement. Bien plutôt faut-il comprendre par là que ces animaux permettent l'utilisation d'instruments, ainsi le boeuf, seul serviteur que possède le pauvre laboureur selon Hésiode (1252b10-12), rendant possible en la tirant que la charrue accomplisse son oeuvre propre. Mais telle est aussi l'utilité de l'esclave : son obéissance aux commandements qu'on lui donne fait que les artifices utiles à la conservation de la vie des maîtres leur soient effectivement et continuellement en usage. L'esclave, en effet, dans la finalité naturelle de sa fonction, avait été, au chapitre quatre, caractérisé comme instrument d'instruments (1253b33), c'est-à-dire comme un manoeuvre d'outils, qui réalise en acte l'utilité de leurs mouvements appropriés, et encore comme celui qui est au service des moyens de l'action, ὑπηρέτης τῶν πρὸς τὴν προᾶξι (1254a8) à savoir de cette action parfaite que doit être la vie des maîtres. Il convient, si notre propre terminologie doit s'efforcer de respecter la distinction d'Aristote entre la production et l'action, de distinguer aussi entre l'*utilité* générale des artifices ou des biens acquis, comme la nourriture, et leur *usage* particulier. Un outil est utile, comme une charrue, en tant que moyen de produire, par son mouvement, la possibilité réelle ou puissance de l'usage de quelque chose, par exemple, au terme de tous les soins du laboureur, la possibilité que du blé soit récolté, dont on puisse faire du pain pour finalement s'en nourrir chaque jour. Au sens général et matériel de l'utilité, un morceau de bois d'une certaine courbure peut être dit utile pour faire un arc, et appelé un arc en puissance, ou une certaine masse de fer utile pour faire un soc de charrue, et appelée un soc de charrue en puissance, et un pain posé sur la table ou une pièce de gibier sont aussi pour l'homme, sinon pour d'autres vivants, des aliments en puissance. Mais l'*usage* de toutes ces choses utiles consiste plutôt dans l'acte ou

*Esclavage et Profit d'après l'économie naturelle d'Aristote*

la mise en oeuvre de leur utilité pour l'homme à qui elles sont utiles. Les esclaves, comme les bêtes domestiques dont on emploie le labour, sont donc à définir comme des moyens de l'usage des choses nécessaires à la vie des maîtres qui en actualisent l'utilité pour eux-mêmes à la condition que ces choses, et les moyens de se les procurer à leur gré, soient d'abord effectivement disponibles pour eux. En une autre acception du mot, nous disons bien qu'est hors d'usage un instrument qui ne remplit plus la fonction permettant de l'utiliser, et, réciproquement, qu'un bien soit dit en notre usage suppose, aussi longtemps qu'il le demeure, que ce bien nous soit en même temps disponible, c'est-à-dire que la puissance de son utilité nous soit donnée, et qu'il soit donc un bien acquis et en notre possession, ce qu'Aristote appelle un *κτῆμα*. Tel est l'esclave, dont il ne faut pas dire qu'il y ait directement usage, mais plutôt qu'il est un moyen appartenant à son maître, comme sa propre main, d'avoir actuellement en usage ce qui lui est utile. C'est pourquoi, si, d'une part, toute possession n'a son acquisition naturellement justifiée que par rapport à l'usage des choses nécessaires à la vie, et si, d'autre part, la communauté naturelle du maître et de l'esclave subordonne l'office du second à l'usage des choses nécessaires à la vie du premier, il ne faut pas s'étonner que l'acquisition d'esclaves soit dite naturelle, pour autant d'ailleurs qu'elle concerne des hommes naturellement appropriés à servir ainsi, et même s'ils n'étaient pas actuellement tels avant d'avoir été acquis par force.

De la description de la tendance naturelle en l'homme à acquérir ce dont il doit avoir l'usage pour conserver sa vie, il se conclut qu'il y a une limite, elle aussi naturelle, à cette acquisition, et donc à ce qui semble être la véritable richesse (1256b30-31), à l'encontre d'un mot de Solon prétendant qu'il n'y a pas pour les hommes de borne assignée à la richesse (1256b32-34). Ou bien la nature pourvoit elle-même à l'existence des *choses d'usage* ou *richesses*, *χρημάτων*, nécessaires pour la vie, ou

Philippe Casadebaig

bien il revient à l'art d'acquisition d'en constituer l'indispensable réserve (1256b26-27), en accord avec la thèse générale qu'il appartient à l'art pour partie d'imiter la nature, et pour partie de conduire à l'accomplissement d'une fin ce que la nature ne peut pas par elle-même mettre en oeuvre (*Physique*, 199a15-17). C'est pourquoi le caractère technique de l'acquisition conforme à la nature justifie qu'une limite de son œuvre propre, la vraie richesse, soit reconnue par analogie générique avec les autres arts : il n'en est aucun, puisque leur production doit s'achever dans une œuvre déterminée, qui requière des instruments infinis (*Politique* 1256b34-37). Mais l'ensemble de la déduction de cette chrématistique naturelle à l'homme, de l'acquisition la plus immédiate de la nourriture jusqu'à l'emploi d'instruments à cet effet, et finalement d'autres vivants, y compris des hommes, pour mettre ces instruments en usage, s'est fondé sur le modèle de l'activité de l'âme nutritive et l'imitation de sa finalité spontanée, en tant qu'elle procure concrètement au vivant les moyens de sa conservation en sa forme. On peut donc penser que la limitation de la richesse naturelle se comprend aussi sur le modèle biologique de l'aliment : s'il fait grandir l'être vivant après sa naissance, c'est seulement jusqu'à la taille qui lui est assignée au terme de sa croissance, et il n'est ensuite nécessaire qu'autant qu'il est besoin pour le conserver dans cette forme accomplie. Il serait donc absurde d'envisager une augmentation indéfinie du vivant par sa nourriture, et c'est pourquoi un aliment pour un certain vivant ne peut être défini comme tel quantitativement, comme un simple moyen d'augmentation de sa substance matérielle, mais doit l'être qualitativement, comme ce par quoi l'activité nutritive du vivant le conserve tel qu'il doit être selon sa forme (*De Anima* 416a9-18 ; 416b11-20). Une conséquence en ce qui concerne les esclaves, dès lors que leur acquisition est admise dans la chrématistique naturelle, est que leur nombre aussi bien que l'emploi de leur labeur ne sauraient donner lieu à un accroissement indéfini, mais se trouvent au

*Esclavage et Profit d'après l'économie naturelle d'Aristote*

contraire strictement déterminés à la mesure des besoins vitaux de leurs maîtres auxquels ils doivent seulement servir. Mais cette conséquence s'oppose à la propension de la société contemporaine d'Aristote à développer toujours plus le travail servile, qui devait atteindre son comble à l'époque romaine.

Ce premier moment de la discussion sur la chrématistique a donc abouti à en caractériser la forme et la finalité, qui expliquent aussi la genèse naturelle des différents modes d'acquisition et des différentes manières de vivre qui leur correspondent. En cela, il est parallèle au premier moment de la discussion précédente sur la domination, qui caractérisait lui aussi la condition naturelle de l'institution de l'esclavage par rapport à sa finalité. La justification de l'esclavage n'empêchait pas cependant qu'elle fût contestée, à cause d'une équivoque concernant la dénomination de l'esclave, selon qu'on désigne par ce nom tantôt un homme qui est naturellement approprié à la finalité de l'esclavage, et tantôt un homme qu'une loi ou convention de la guerre a réduit par force à cette condition. Et de même, la délimitation naturelle de la richesse doit affronter sa contestation au nom d'une autre définition de la richesse, qui y voit l'accroissement sans borne de l'acquisition, dans et par l'argent, des moyens mêmes d'acquérir. Dans les deux discussions, la question en débat, si la politique et la domination sont de même genre, ou si la chrématistique est une partie essentielle de l'économie, ne peut recevoir sa réponse qu'à la condition de dénouer et de mettre en lumière l'amphibolie qui donnait sa vraisemblance à la contestation aussi bien de l'esclavage naturel que de la richesse naturelle.

La première description de l'art d'acquérir faisait abstraction de l'échange et du commerce comme moyens de se procurer la richesse (1256a41-b1), et de cette abstraction ressortait nettement le domaine de la chrématistique naturelle, ordonnée aux seules nécessités de la

Philippe Casadebaig

subsistance de l'homme en tant qu'être vivant. Mais l'entente commune de la chrématistique globalement comprise comme art producteur de la richesse y considère aussi, sans distinction, un autre genre d'acquisition, rapprochant et mêlant les deux acceptions de la richesse, selon qu'elle est supposée consister dans un contentement naturellement limité des besoins, ou dans le fait de l'accroissement, sans limite assignable, de la possession disponible (1256b40-1257a3). Puisque l'action d'acquérir un bien, même dans les limites du contentement naturel, suppose évidemment de satisfaire un besoin, et de combler ainsi un manque préalable, et puisque la comparaison entre les situations des hommes montre que les uns possèdent à satiété ce dont les autres sont totalement ou partiellement privés, l'idée de richesse représente toujours un supplément, ou la possession de quelque chose de *plus* que dans l'état opposé de privation, et l'on comprend donc aisément que voisinent et tendent à se confondre dans l'opinion les deux espèces, limitée et illimitée, de la richesse, puisque le riche est toujours quelqu'un qui en est venu à posséder plus qu'un autre, ou plus qu'il n'avait auparavant. Aristote montre comment la genèse des formes successives de l'acquisition par l'échange révèle cependant la différence entre deux espèces de la chrématistique, selon qu'elle a son principe d'intelligibilité et de mise en œuvre dans la nature, ou plutôt dans une certaine expérience et dans l'art : δι' ἐμπειρίας τινὸς καὶ τέχνης (1257a3-5). L'observation du rapport d'échange montre que l'usage ou valeur de n'importe quel bien acquis est double : ἐκάστου γὰρ κτήματος διττὴ ἢ χρῆσις ἐστίν (1257a6-7). L'usage d'une chaussure, par exemple, se réalise aussi bien en tant qu'elle est, conformément au but de sa fabrication, un moyen de protéger du contact du sol le pied auquel elle est ajustée, et en tant qu'elle est un moyen d'acquérir un autre bien, que ce soit indifféramment de la nourriture ou de l'argent, en l'échangeant (1257a6-13). Cependant, le premier usage de cette même

*Esclavage et Profit d'après l'économie naturelle d'Aristote*

chose est approprié à la fin pour laquelle elle a été produite telle ou telle, tandis que le second usage, pour celui qui obtient une autre chose en échange, est étranger à son utilité propre, mais la fait devenir moyen d'une autre fin, comme de se nourrir. Cette description des deux valeurs possibles d'une même chose, qu'elle doit avoir ensemble pour être susceptible d'être échangée, ne doit pas d'abord être confondue avec la distinction moderne, d'Adam Smith à Marx, entre *valeur d'usage* et *valeur d'échange*. Il est en effet indifférent à ce que veut montrer l'exemple d'Aristote que la chaussure soit échangée pour une autre chose d'usage immédiat, ou pour de l'argent, alors que la notion moderne de valeur d'échange se rapporte plus spécifiquement à la possibilité du cas de l'échange marchand. La distinction d'Aristote concerne plutôt deux espèces de l'*usage* d'une chose, son usage propre, et son usage pour l'échange, ce dernier relevant du cas de finalité définissant la fortune,  $\tauύχη$ . Il y a sens à parler de fortune, en effet, dans le domaine des intérêts pratiques, lorsqu'une action est par accident cause de la réalisation d'une autre fin que celle pour laquelle elle a été délibérément faite (*Physique*, 197a5-6), et il est significatif que l'exemple donné par Aristote d'un tel cas de finalité par accident relève précisément d'un intérêt lié aux échanges, celui d'un homme allant au marché, et qui, sans y être allé dans ce but, y recouvre une dette qu'un autre, inopinément rencontré là, avait envers lui (196b33-36). L'acquisition par échange réalise par accident une finalité de la chose échangée différente de son usage propre, et donc étrangère à la fin naturelle de l'art qui l'a produite. C'est sous ce rapport que l'usage d'une chose pour l'échange n'est pas découvert selon la nécessité naturelle d'un art de sa production, mais plutôt dans la contingence d'une certaine *expérience*.

La description de l'échange comme impliquant la puissance d'un double usage de la chose susceptible d'être échangée vaut universellement pour tout bien acquis (*Politique* 1257a6; 13-15). Il n'y a d'échange

Philippe Casadebaig

possible que d'un bien dont la possession est séparément reconnue à un homme à l'exclusion d'un autre, ou à un groupe à l'exclusion d'un autre. En ce sens, l'échange s'oppose au partage des biens dont l'usage est commun à tous les membres d'une même famille ou d'un même groupe primitif (1257a19-23). Il y faut donc plusieurs conditions : que soient séparés les détenteurs de la possession, que de la chose possédée par l'un mais en surplus pour lui un autre ait l'usage pour lui-même, et réciproquement que ce dernier possède aussi en surplus une chose différente, mais dont le premier ait besoin. C'est ainsi que la première forme des échanges, de groupe à groupe, comme l'illustre la pratique du troc chez les nations barbares, porte sur des biens produits par chacun au-delà de ce qui lui suffit (1257a16-19), mais dont l'autre manque pour son usage, comme dans un échange de nourriture contre du vin, où les biens d'usage, τὰ χρήσιμα, sont échangés pour cet usage même, πρὸς αὐτά, c'est-à-dire pour que l'acquéreur en dispose selon leur usage propre, et donc bien sûr dans la limite de ce qui suffit à ses propres besoins, et non pas au-delà, pour un profit (1257a25-28). Que les conditions d'un tel échange de biens se trouvent données en fait résulte à chaque fois d'un concours de circonstances, d'une conjoncture variable, et non pas d'une règle constante ni nécessaire; et, d'autre part, l'échange n'est pas le mode naturel d'acquisition d'un bien : l'acquisition naturelle du vin se fait par l'art du vigneron, et non par l'échange de blé; l'acquisition naturelle du blé par l'art du laboureur, et non par l'échange de vin. Puisqu'il n'y a donc pas, dans la pratique de l'acquisition par échange, un savoir de causes naturelles qui constituerait à proprement parler un art de cette acquisition, elle doit être dite relever de l'expérience plutôt que d'un art véritable (*Métaphysique* 981a1-17), et tirer sa possibilité des occasions de la fortune plutôt que de la nature. Mais si l'échange, dans sa première forme, est d'abord un moyen de fortune pour l'acquisition, il n'est pas pour autant contre-nature, puisque sa fin est de compléter ce qui manque

*Esclavage et Profit d'après l'économie naturelle d'Aristote*

à la vie des hommes pour se suffire, selon l'exigence naturelle de l'autarcie (*Politique* 1257a29-30).

À partir de la première forme de l'échange, accordé à la fin naturelle de l'autarcie, mais en lui-même distinct de tout art de production des biens échangés, Aristote suggère la genèse d'autres formes de l'échange, celle qui recourt à la monnaie comme à un simple moyen, mais sans impliquer que l'échange puisse être inégal, ni dépasser la limite des besoins, et enfin celle de l'échange marchand, où le vendeur a pour but son propre profit. Le commerce, en effet, par le développement même de l'expérience des échanges, a tendu ensuite à devenir *plus proche d'un art*, εἶτα δι' ἐμπειρίας ἤδη τεχνικώτερον, sans que la qualité d'être vraiment un art lui soit reconnue, dans son habileté coutumière à calculer les occasions de faire du profit (1257b2-5). L'échange direct, et encore le premier échange indirect par l'intermédiaire de la monnaie ne sont pas contre-nature (1257a29), et même réalisent accidentellement une fin naturelle (1257a30) ; l'échange marchand en vue d'un profit, mais visant aussi, au moins partiellement, à une acquisition de biens pour leur usage propre, n'est pas conforme à la nature (1258b1) ; et enfin l'échange spéculatif, où l'argent doit engendrer l'argent, comme dans le prêt à intérêt, doit être dit absolument contre-nature (1258b7-8). Ainsi, plus l'expérience des échanges découvre de procédés complexes et régulièrement efficaces, sur lesquels on puisse compter, et plus on s'éloigne d'une norme naturelle, de sorte que la même considération de ce progrès où les Modernes reconnaissent la formation d'une "technique" économique donne à Aristote ses raisons de lui refuser de constituer un *art* proprement dit. L'expérience seule ne suffit pas à la constitution d'un art, mais il y faut aussi le savoir général d'une finalité naturelle à laquelle la pratique s'accorde en respectant la nécessité des opérations qu'elle impose pour accomplir son œuvre propre.

Il faut s'efforcer de comprendre quel progrès d'expérience a pu conduire de l'échange direct, en vue de l'usage propre et immédiat des

Philippe Casadebaig

biens échangés de part et d'autre, jusqu'à la forme contre-nature de la spéculation d'argent. La nécessité de l'usage de la monnaie s'est révélée à mesure que le secours que s'apportaient mutuellement les hommes par l'échange, à l'origine direct, a mis en rapport des communautés de plus en plus *étrangères* les unes aux autres (1257a31-34). Entre des groupes assez proches pour entrer en contact, l'échange consistait à donner et recevoir de la main à la main (1257a27), mais à cette rencontre entre des hommes qui échangent se sont peu à peu substituées l'importation de biens depuis un étranger lointain, et l'exportation vers lui (1257a32-33). Dans le raccourci de son exposé, Aristote évoque seulement pour cause de l'apparition de la monnaie, en cette nouvelle situation, le besoin d'un moyen d'échange, en l'occurrence un métal comme le fer ou l'argent, qui fût à la fois d'un transport commode et facilement maniable (1257a33-38). Cependant, si la nouveauté de cette situation ne tenait qu'à la distance entre les parties qui échangent, on ne s'expliquerait pas l'utilité de la monnaie, puisque l'échange serait encore direct. Elle n'a dû apparaître nécessaire, au contraire, qu'à cause du développement d'échanges indirects, où deux biens sont finalement acquis de part et d'autre par l'intermédiaire d'au moins un troisième bien par l'échange duquel avec un tiers l'une des parties a antérieurement acquis ce qu'elle échange ensuite en contrepartie de ce qu'elle acquiert enfin pour son usage. Les hommes ainsi n'échangent plus seulement ce qu'ils ont eux-mêmes produit, mais aussi ce qu'ils ont acquis par un autre échange, et à l'échange en vue d'acquérir l'usage propre d'une chose s'ajoute l'échange intermédiaire en vue d'acquérir l'usage d'une chose pour son échange. Le métal, comme moyen de l'échange, ne joue d'abord que le rôle d'un bien intermédiaire quelconque pour cette pratique de l'échange indirect, et les raisons de la commodité de son choix procèdent encore de son utilité générale pour la vie, comme matériau commun de toutes sortes d'artefacts. Au moins à titre de matériau n'a-t-il d'utilité qu'en puissance, aussi longtemps que son usage se

*Esclavage et Profit d'après l'économie naturelle d'Aristote*

trouve différé, au contraire par exemple d'un aliment qui se perdrait s'il n'était aussitôt consommé. Dès que l'on convient que la monnaie comporte son poids marqué, indiquant sa fonction de signe pour représenter une commune mesure de la proportion des biens échangeables, τοῦ ποσοῦ σημεῖον (1257a38-41), il est donc renoncé à l'usage propre du métal dont elle est faite. N'importe quel bien peut désormais être acquis par les agents de l'échange sans qu'il y ait pour le vendeur la contrepartie directe d'aucune acquisition actuellement obtenue par là pour son usage propre, de sorte que l'argent multiplie les possibilités indirectes et différées d'acquisition, et diminue d'autant le hasard des occasions, qu'il fallait autrefois attendre, d'échanger le surplus qu'on possède (voir *Éthique à Nicomaque* 1133b10-13). Au marché, on peut acquérir par achat des marchandises des provenances les plus lointaines, et vendre de même à destination des contrées les plus éloignées. La référence à cette extension des échanges à des groupes de plus en plus étrangers les uns aux autres souligne encore le caractère artificiel du commerce, fondé sur un signe conventionnel et matérialisé de la valeur d'échange.

Le développement des échanges indirects, et la convention de la monnaie qui en est le moyen, engendrent l'expérience caractéristique sur laquelle se fonde le commerce. Cette expérience revient à observer et à prévoir *d'où et comment*, πόθεν καὶ πῶς, résultera coutumièrement du jeu des transactions le plus grand profit possible (*Politique* 1257b4-5). La complication virtuellement indéfinie des enchaînements des échanges, et la faculté d'acheter en un temps choisi une marchandise de n'importe quelle origine pour la vendre, également au temps de son choix, rendent possible de calculer les occasions d'acheter une marchandise et de la revendre en accord avec le rapport le plus avantageux entre l'offre et la demande en chacun de ces échanges. Ce ne sont plus en effet pour le marchand que des passages, ou mutations des biens entre ses mains, non pas destinés à réaliser *pour lui* des 'échanges' à proprement parler,

Philippe Casadebaig

puisque l'usage propre de ces biens ne le concerne pas lui-même, mais bel et bien des 'transactions' (voir μεταβαλλόμενον 1257b4), en vue d'augmenter indéfiniment son acquisition du moyen même de l'échange, l'argent. Le commerce, comme tel, doit être distingué de l'art naturel d'acquisition, parce que non seulement il n'est aucunement par lui-même producteur des richesses dont il réalise l'échange pour les autres, mais parce qu'il est indifférent à la fin de l'échange comme acquisition de l'usage propre des biens, dans la mesure où la sorte de richesse qu'il obtient n'est acquise par rien d'autre que la circulation même des richesses utiles, διὰ χρημάτων μεταβολῆς (1257b19-22), dont le passage de l'un à l'autre dans l'échange, par le truchement obligé du marchand, doit lui être à chaque fois occasion de profit. Le numéraire cependant, puisqu'il n'est originairement qu'un moyen conventionnel de l'échange, n'a aucun usage naturel, puisque sa puissance d'acquérir quelque chose d'utile s'évanouit d'un coup si la convention en est suspendue, et qu'on peut se retrouver à mourir de faim sur un tas d'or (1257b10-14). La fable du roi Midas n'illustre pas seulement, par sa mort, cette leçon, mais représente aussi une image de l'homme entièrement adonné au démon du commerce, puisque son vœu à lui aussi est que tout ce qui passe par ses mains se change en or, sans limite à sa convoitise (1257b14-17).

L'affairement sans fin en quoi consiste l'enrichissement par le commerce n'est que le semblant ou la contrefaçon d'un art véritable. Deux conditions sont exigées pour parler d'un art dont le savoir produit une *oeuvre* qui lui soit propre, c'est-à-dire telle qu'il soit seul à pouvoir la produire, ou qu'il la produise mieux que par tout autre moyen (voir Platon, *République* 353a9-11), et ces deux conditions concernent ensemble la possibilité que l'oeuvre soit reconnue terminée ou accomplie : qu'elle puisse être ainsi faite par l'art qu'il ne lui manque rien désormais pour subsister par elle-même, et que donc l'opération même de l'art, qui devait se poursuivre tant qu'il manquait encore quelque chose à l'oeuvre pour être

*Esclavage et Profit d'après l'économie naturelle d'Aristote*

complète, puisse être terminée à suffisance dans un temps et par l'emploi de moyens finis (342a1-b7 ; voir *Politique* 1256b34-36). Par exemple, la médecine, en tant qu'elle vise à rétablir en l'homme l'être en acte de sa santé, y parvient selon la pleine compétence d'un art à la fois pour autant que la santé est obtenue comme un état qui tend désormais indéfiniment, εἰς ἄπειρον, à se conserver tout seul, et que ce résultat a été produit par des remèdes ou un traitement déterminés (1257b25-28). Une cure interminable marquerait plutôt l'échec de l'art du médecin à restituer au malade l'intégrité illimitée de sa santé. Ainsi le but de l'art unit l'illimitation d'un acte parfait, qui contient en lui-même sa propre fin sans avoir besoin de rien d'autre, tout comme il n'est besoin de rien d'autre à l'activité saine de la vision pour qu'elle accomplisse la pleine forme de son éveil au visible (*Éthique à Nicomaque* 1174a14-16), ou encore comme il ne manque rien à la forme d'un temple parfaitement construit (1174a19-20), et la limitation essentielle du mouvement producteur, toujours autre tant qu'il est inachevé, et qui disparaît dans son accomplissement même (*Métaphysique* 1048b18-35). La description qu'il faut admettre de la chrématistique marchande contredit alors à la condition d'un art véritable, en ce que si, d'une part, elle se propose la richesse illimitée comme si c'était une fin, cette fin d'autre part n'est jamais déterminable, ou du moins ne l'est pas par sa propre autorité, puisqu'elle ne permet d'assigner aux moyens de la produire aucune limite marquant qu'ils l'auraient atteinte (*Politique* 1257b28-30). L'argent est à la fois un élément de l'échange pour l'acquéreur d'un bien qui le paie, et le terme final de cet échange pour le vendeur qui l'a gagné (1257b22-23). Mais on peut aussi bien dire, dans la perspective de la seule transaction marchande, qui fait abstraction de l'utilité propre des biens, que l'argent gagné par l'intermédiaire de l'échange n'est même pas encore sa fin pour le marchand, puisque, comme terme provisoire d'une transaction, il n'est toujours qu'un élément pour une série indéfiniment poursuivie d'autres transactions. Puisqu'il caractérise l'impossible fin de la chrématistique mar-

Philippe Casadebaig

chande comme pure et simple visée de l'accroissement, ἀξίησις, de la richesse indépendamment de tout usage propre (1257b38-40), Aristote présuppose à l'évidence que son moteur est le profit, κέρδος (1257b5). Mais la critique par laquelle il l'oppose à l'économie naturelle ne s'intéresse pas spécialement à vilipender le profit comme injuste, et il ne laisse nulle part entendre qu'il ne serait pas naturel à l'homme de rechercher son avantage en quelque échange que ce soit. L'objet constant de cette critique est plutôt de faire voir que l'esprit du commerce engendre une complète perversion du sens de la finalité des actions humaines, et même de la subordination naturelle des actions à la finalité, de telle manière que s'en trouve altérée l'intelligence du bien et des biens par laquelle au contraire toute pratique, y compris le commerce, doit être appréciée. Le commerce révèle son caractère de procédé non-conforme à la nature par son irréductibilité à un art proprement dit; mais, de plus, il se découvre à même d'aliéner par la passion de l'argent le rapport de l'être humain au souci de son bien et de son excellence les plus naturels : la cupidité est capable, si elle y trouve des moyens de gagner de l'argent, de changer l'art du médecin, normalement au service de la santé, en une sordide entreprise de commerce, et de changer le guerrier en mercenaire qui offre son courage à vendre (1258a8-14). À la lettre, il faut dire que les idôlatres de l'argent sont capables de dénaturer, en la détournant de sa fin propre, n'importe quelle valeur ou force naturelle de l'homme, ἐκάστη χρώμενοι τῶν δυνάμεων οὐ κατὰ φύσιν (1258a10).

La distinction entre usage et acquisition ; la différence entre chrématistique naturelle et chrématistique marchande ; la négation enfin que cette dernière doive être reconnue comme un art permettent assurément de déterminer les rapports entre l'économie naturelle et la chrématistique, mais font aussi comprendre rétrospectivement pourquoi le discernement de ces rapports devait faire problème. Si l'économie est en effet définie comme ce savoir qui se rapporte spécifiquement à la

*Esclavage et Profit d'après l'économie naturelle d'Aristote*

possession d'un domaine, c'est-à-dire à l'ensemble de la richesse nécessaire à la vie d'une communauté, elle ne paraît relever d'un art distinct qu'à la condition de ne pas se confondre avec les divers métiers qui produisent la richesse. Il faut donc qu'elle soit, selon sa fin, un savoir de ce qui fait et entretient la vie prospère de la communauté, ou, pour le dire autrement, qui produit non pas les choses mêmes dont l'usage constitue la richesse, mais ce qui fait que la communauté est riche en vérité, selon l'excellence de la forme de vie qui lui est appropriée. Mais si l'économie est donc, en vue du bien commun, un art de produire la richesse en tant que richesse, sa compétence semble d'abord confondue avec l'habileté propre à engendrer et accroître le profit, telle qu'elle se développe dans la chrématistique marchande, laquelle ne paraît manifestement avoir d'autre but que l'enrichissement. On conteste qu'il y ait une limite assignable à la richesse, parce que le profit n'en a pas, et que l'opinion ne distingue pas bien l'acquisition naturelle et l'acquisition marchande, qui se tiennent au voisinage l'une de l'autre sans qu'apparaisse l'écart entre elles (1256b40-1257a2). Le nom même de la richesse devient ambigu, désignant tantôt l'argent et tantôt la chose utile, parce que l'un s'échange contre l'autre, comme si à l'être de la chose pouvait se substituer tout ce qui peut être échangé avec elle, dans la mesure que signifie son prix. Aussi la richesse qui doit être l'œuvre propre de la chrématistique est-elle généralement identifiée à l'argent (1257b5-10). L'institution devenue habituelle de la monnaie et du commerce, et la multiplication des échanges indirects chaque jour au marché ont rendu pour ainsi dire invisible le dédoublement de l'acquisition par l'échange en procédé, en même temps, de la chrématistique marchande : de la même chose qui est acquise par l'acheteur pour son usage propre, le marchand n'a d'usage que pour la transaction qui lui est moyen de gagner en la vendant plus d'argent qu'il n'en a donné pour l'acheter, et ces deux usages simultanés de la même chose, parce qu'ils s'accomplissent en

Philippe Casadebaig

retirant la chose du circuit de l'échange, dissimulent leur différence en *s'entrecroisant* (ἐπαλλάττει) fugitivement, comme dans un tour de passe-passe (1257b35-38)<sup>3</sup>. La démonstration décisive que la chrématistique marchande est étrangère à la finalité naturelle d'un art dissipe enfin l'illusion qui confondait l'acquisition de la richesse avec l'accroissement illimité de la possession d'argent. Qu'elle soit acquisition par elle-même productive des biens utiles à la vie, ou même acquisition de tels biens au moyen de l'échange, la chrématistique naturelle est d'une opération limitée, dont la fin est déterminée par le savoir de ce qu'exige l'autarcie humaine. On demandait, dans le cas où cette chrématistique naturelle serait comprise comme au service de l'économie, si ce devait être au sens où le fabricant de navettes, ou bien plutôt le producteur de laine, est au service du tisserand (1256a5-10) - dont le métier reprenait ainsi sa valeur platonicienne de paradigme pour figurer l'art du roi ou du maître, puisqu'aussi bien le gouvernement économique d'un domaine est de type monarchique (1255b19). La chrématistique naturelle ne saurait cependant procurer à l'économie ses *outils*, ce qui impliquerait en effet qu'elle ne disposerait pas encore immédiatement de l'usage des biens en le commandant, et n'aurait pas par elle-même les moyens de sa propre tâche, mais bel et bien sa *matière*, qu'il lui appartient souverainement de mettre en forme, tout comme le tisserand met en œuvre la laine (1258a25-27). Et ainsi la chrématistique naturelle n'est pas non plus une partie propre de l'économie, puisque sinon devrait également être compté comme une telle partie tout art, aussi distinct que la médecine peut l'être de l'économie, qui contribue à l'état matériel des êtres de la communauté dont elle est le gouvernement (1258a27-34).

En son chapitre trois, considérant quelles enquêtes appartiennent à l'étude de l'économie en tant qu'elle est ordonnée à la vie de la Cité,

---

<sup>3</sup> Voir article cité, p. 78.

*Esclavage et Profit d'après l'économie naturelle d'Aristote*

Aristote annonçait ensemble l'examen du rapport entre l'économie et la chrématistique, et l'examen du statut de l'esclave en tant que partie du domaine domestique. De même que faisait problème la prétention de la chrématistique, selon l'opinion la plus répandue, à constituer la partie principale de l'économie (1253b12-14), faisait aussi problème l'opinion confondant la politique avec la domination (1253b18-20), et Aristote remarque ailleurs que cette opinion semble bien être la plus commune parmi ses contemporains (1324b32-34). L'examen de ces deux questions est donc dialectique à un double titre. D'une part, en effet, elles concernent l'établissement des *principes* d'un savoir de la politique. Et d'autre part, précisément parce que le savoir visé concerne la vie politique, où chaque homme libre est en droit de faire valoir son opinion, l'appréciation correcte de la chrématistique et de la domination doit prendre obligatoirement la forme d'une discussion d'opinions admises. De fait, Aristote présente à chaque fois ses conclusions sur ces deux sujets comme résultant d'une *contestation d'opinions*, ἀμφισβήτησις (1255a12, a17 ; 1255b4 ; 1256a14) : il entend représenter le propre développement de cette contestation de telle sorte que la réfutation dialectique tout à la fois arbitre le conflit des opinions, et oblige à reconnaître des principes désormais incontestables. À l'affirmation d'une finalité naturelle de l'esclavage s'oppose néanmoins la thèse que tout asservissement se réduit en effet à une violence, et cette contestation tend à favoriser l'opinion que nul pouvoir de l'homme sur l'homme, même politique, n'a de fondement naturel, à cause aussi de l'incapacité où demeurent les partisans ordinaires de l'esclavage de le justifier autrement que par la tradition et le préjugé arbitraire de leur propre supériorité. La contestation est dénouée cependant par la mise en évidence d'une amphibolie portant sur la désignation de l'esclave, selon qu'on le caractérise comme tel plutôt par référence à la violence qui l'a soumis, ou plutôt par référence à l'usage économique qu'on fait de lui. Il

Philippe Casadebaig

apparaît alors que cet usage uniquement définit une norme véritable, et qu'on doit appeler naturelle, de la nécessité de l'esclavage, qui à la fois permet de réfuter la réduction de l'esclavage à la seule violence de l'asservissement, et interdit, puisque cette violence demeure indéniable, d'assimiler l'ordre politique à un genre quelconque de domination. Ce résultat est atteint au moyen d'une sorte de dédoublement de la thèse du caractère naturel de l'esclavage, puisque l'affirmation de sa légitimité qu'Aristote représente comme affrontée à sa contestation comme pure violence implique une interprétation de la supériorité naturelle des maîtres qu'il ne partage nullement, et qui se fonde sur la noblesse supposée de naissance. De cette manière, la thèse n'échappe à la réfutation qu'à la condition d'accepter au contraire l'interprétation raisonnée de cette supériorité, qui la fonde sur la notion d'une communauté d'utilité entre des êtres de capacités différentes et inégales. Ainsi Aristote a tâché de faire reconnaître dans sa propre théorie d'une politique ordonnée à la finalité de nature, et qui est donc un savoir, la vraie raison d'être de l'opinion commune de l'esclavage légitime, autrement vouée à l'inconséquence et à la réfutation. Une semblable progression dialectique s'observe dans la discussion sur la chrématistique. À l'affirmation que la différence des biens est naturellement déterminée par l'usage propre aux différents genres de vie, impliquant une limitation des biens en usage (voir 1323b7-8), s'oppose néanmoins la thèse que la richesse, qui est le propre objet de la chrématistique, est illimitée, et cette contestation tend à favoriser l'opinion que l'économie ne saurait prétendre à être un savoir commandant à l'acquisition de la richesse en la contenant dans des limites naturellement définies. La contestation est dénouée cependant par la mise en évidence d'une amphibolie portant sur la désignation de la richesse, selon qu'on la caractérise comme telle plutôt par référence au profit et à la faculté d'acquérir par l'échange marchand, ou plutôt par

*Esclavage et Profit d'après l'économie naturelle d'Aristote*

référence à l'usage des biens. La réduction de la richesse à la seule acquisition de l'argent doit bientôt apparaître absurde, comme l'illustre assez la fable du roi Midas, mais l'apparence de la contestation n'est enfin véritablement dénouée qu'à la condition de dissiper la confusion qui la suscitait de la chrématistique naturelle et des procédés mercantiles de l'échange, et de reconnaître donc, comme un savoir qui subordonne la détermination des biens à acquérir à la nécessité naturelle de leur usage, la direction d'un art véritablement économique, au service duquel sont employés les divers procédés chrématistiques sans qu'ils en constituent des parties propres. Aussi bien donc la discussion de l'esclavage que celle de la richesse aboutissent, par la représentation de conflits d'opinions qui oblige à rendre explicite ce qui est présupposé en leur opposition, et indéniable dans leur apparente contradiction, la vérité de principe d'une norme de nature à laquelle s'ordonnent dans leur liaison le savoir politique et le savoir économique, puisque c'est des commandements d'un même homme, à la fois maître d'un domaine et citoyen, τοῦ οἰκονομικοῦ καὶ πολιτικοῦ (1258a19-20), que dépend sous ces deux aspects l'ordre juste de la communauté.

Les développements successifs sur l'esclavage et sur l'économie ne procèdent pas seulement de la même méthode dialectique de résolution d'une contestation d'opinions, mais les conclusions qui en résultent se complètent, de telle sorte que c'est finalement la discussion sur l'économie naturelle qui donne son fondement décisif à la doctrine de l'esclavage, puisqu'il n'est justifié que dans son usage économique. L'acquisition des esclaves, en entendant par là, outre la réduction par force de certains hommes à cette condition, la possession continue de leur emploi par les maîtres, doit se justifier, on l'a vu, par la priorité présupposée en général de l'usage d'un bien sur son acquisition. Cette présupposition elle-même, si on l'invoque pour rendre raison de

Philippe Casadebaig

l'esclavage, se distingue d'une simple pétition de principe à partir du moment où l'usage peut être naturellement déterminé et délimité, par analogie avec la finalité d'un art, de sorte qu'il constitue ainsi ce dont l'économie véritable a en propre savoir, qui implique de pouvoir spécifier en pratique la subordination hypothétiquement nécessaire des moyens aux fins. C'est la notion de l'autarcie, enfin, qui assure cette cohérence de toute la doctrine, non seulement en ce qu'elle fonde la nécessité d'une part de l'institution de l'esclavage, et d'autre part de la limitation de la chrématistique par les fins que lui commande l'économie, mais en ce qu'elle donne à comprendre aussi la nécessité de conjoindre cette institution et cette limitation. Et ce lien systématique s'est trouvé confirmé *a contrario* dans l'histoire par le rejet ensemble par les Modernes aussi bien de l'esclavage que de toute détermination supposée naturelle de l'économie qui limiterait l'extension des rapports marchands.

Selon Aristote, l'exigence de l'autarcie économique rend nécessaire la possession d'esclaves pour assurer aux maîtres l'usage des biens indispensables à leur vie. Mais ces maîtres sont aussi des citoyens, et le philosophe n'envisage l'économie que dans l'intérêt théorique de mettre en évidence la nature de la Cité et de l'existence proprement politique, d'où son désintérêt affiché pour la considération pragmatique des règles ou procédés expédients pour acquérir et administrer la richesse (1258b9-12). L'autarcie économique se trouve donc elle-même délimitée par sa fonction de moyen pour permettre une autarcie supérieure, qui est politique (1253a28-29). Le souci légitime de la richesse doit la borner strictement à la propriété nécessaire à la vie des citoyens pour qu'ils soient libérés de ce souci même, et ainsi capables d'une existence pleinement libre et tendant à l'excellence, c'est-à-dire la seule existence où se propose un choix entre la vie politique et la vie philosophique. L'autarcie en vue de la vie bonne, *αὐτάρκεια πρὸς*

*Esclavage et Profit d'après l'économie naturelle d'Aristote*

ἀγαθὴν Ζωήν (1256b31-32) comprend dans leur corrélation l'autarcie économique et l'autarcie politique : il faut au citoyen l'usage non seulement des biens nécessaires à assurer la continuité de sa vie, dont le premier est naturellement la nourriture, mais de tous les artifices nécessaires à son élévation à l'excellence d'une vie libre. L'autarcie vitale, qui permet simplement la subsistance de l'être vivant, est donc la seule à laquelle l'esclave atteint, dans la mesure où l'utilité pour lui-même de son labeur consiste dans la part de nourriture qui lui en revient, et qui lui tient lieu de salaire (*Économique*, 1344a35b6). Le livre premier de la *Politique* donne à comprendre la genèse de la société humaine à partir de la fin essentielle qui la conduit à sa forme parfaite, la Cité, où s'accomplit vraiment cette reconnaissance commune du bien et du mal, du juste et de l'injuste, que permet le langage. Le développement en même temps de la coopération et des échanges est susceptible cependant soit de subordonner les acquisitions matérielles aux fins de la Cité, soit de détourner les capacités des hommes des fins propres de l'existence juste et libre en vue de l'excellence. La définition de normes naturelles de l'économie est donc supposée montrer quel est le critère du bon usage de la richesse, contre la mentalité mercantile, par le rappel répété des deux modèles, biologique et technique, de l'autarcie : la vie et l'art atteignent en effet leurs buts par la mise en œuvre de moyens toujours finis, et dont l'appropriation à leurs fins est de nécessité naturelle. Mais peut-être la philosophie, selon le mot de Hegel, quand elle pense le monde humain, n'est-elle capable que de comprendre un état de ce monde qui a atteint son accomplissement, et qui est déjà révolu. Peut-être Aristote n'est-il à même de comprendre en idée la subordination de la chrématistique à la libre existence politique de maîtres d'esclaves qu'au moment où cette figure de la civilisation disparaît, quand les Cités deviennent provinces de l'empire de son élève Alexandre, et que les citoyens grecs deviennent des marchands.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Voir Pierre PELLEGRIN : Aristote, *Les Politiques* (Paris, 1990), introduction, pp. 17-18.

Philippe Casadebaig

La doctrine entière de l'économie naturelle constitue une *critique politique* des tendances du monde grec contemporain d'Aristote. Qu'un homme soit fait esclave est assurément contre-nature si c'est au mépris de la liberté, dont son âme est capable, de vivre pour des fins supérieures, tandis qu'est légitime l'asservissement de celui qui est incapable de délibération, et dont la vie est presque seulement corporelle. De même, la soumission de la vie à l'insatiable avidité du profit résulte de l'oubli et de l'inversion de la hiérarchie naturelle de l'âme et du corps (1258a2-6), comme si la jouissance des biens corporels était préférable au souci de la vertu. Le philosophe ne blâme nullement la violence par laquelle un homme est asservi, mais la perversion de cette espèce d'emploi de la force qui en fait un moyen non pas de l'ordre politique juste, mais du désir illimité de domination. Il ne blâme pas non plus le bénéfice ou l'avantage que l'on cherche à gagner dans les échanges, d'autant qu'il admet que la Cité, dans son propre intérêt, doit savoir employer à l'occasion tous les expédients possibles de la chrématistique, et même à plus juste titre que les particuliers (1259a19-23 ; a33-36), par exemple en instituant des monopoles de commerce, mais il critique dans la domination du seul esprit de profit la perversion qu'elle accomplit de la finalité pratique des activités et capacités humaines (1258a10 ; voir 1253a34-35). Milet, autrefois, était une oligarchie de marchands, affaiblie par d'interminables luttes civiles entre riches et pauvres, et succomba finalement au joug des Mèdes, incapable qu'elle était d'assurer sa propre liberté politique. Il n'est pas étonnant que ses concitoyens, ne vivant que pour l'argent, aient moqué la pauvreté de Thalès, comme si la négligence de ses affaires privées était le seul fruit de sa philosophie (1259a9-10). Aristote raconte comment il sut en imposer aux railleurs en prévoyant, grâce à son savoir de la nature, le rapport de la récolte d'olives à venir, et en s'assurant à l'avance le monopole de la location des pressoirs à huile (1259a10-18). Le profit qu'il réalisa ainsi lui permit au moins de donner une leçon aux Milésiens, en leur montrant par

*Esclavage et Profit d'après l'économie naturelle d'Aristote*

le fait que le philosophe pourrait s'enrichir, s'il le voulait, mais que la valeur supérieure de la philosophie lui fait mépriser cette possibilité (1259a16-18). Les compatriotes de Thalès ont certainement admiré ou envié le profit qu'il avait su gagner ainsi, et se sont peut-être étonnés qu'il pût négliger d'exercer sa propre aptitude à s'enrichir en lui préférant la vie théorique, mais il est douteux qu'ils en aient conçu du respect pour la philosophie. Aussi bien Aristote raconte-t-il cette anecdote dans le but d'y faire voir, dans un cas exemplaire, en quoi consiste le profit. C'est pourquoi il insiste sur le fait que le procédé chrématistique de Thalès est universel (1259a7-9), puisque le même procédé est ensuite reconnu dans une autre opération de profit dont les moyens n'impliquent aucune sagesse, mais seulement l'expérience d'un certain marché, celui du commerce du fer en Sicile, où l'on s'avise qu'une place d'intermédiaire est à prendre (1259a23-33). Deux commentaires de ces anecdotes indiquent le sens que leur donne le philosophe, qui montre aussi de lui-même, en les racontant à ses auditeurs ou lecteurs, que ce n'est pas faute d'intelligence de la chrématistique s'il enseigne que son développement doit être strictement borné. Premièrement, il souligne qu'il serait illusoire de conclure de l'habileté mercantile de Thalès qu'elle était donc un effet propre de sa sagesse (1259a7-9 ; a18-21). La σοφία est évidemment fin en elle-même, et c'est par accident de fortune qu'elle a pu, dans cette histoire, se changer en moyen de profit. Des biens extérieurs et matériels le hasard et la fortune, τὰυτόματον καὶ ἡ τύχη, peuvent être causes, mais ce n'est jamais par fortune qu'un homme peut acquérir ou accomplir ces biens intérieurs à l'âme que sont la tempérance et la justice (1323b27-29). Deuxièmement, Aristote observe que Denys, le tyran de Syracuse, s'étant aperçu du monopole qu'un simple particulier avait su acquérir sur le commerce du fer, le chassa de Sicile comme nuisible à ses propres affaires (1259a28-30). Cette décision, qu'Aristote ne dit pas désapprouver, suggère l'opinion que le développement du commerce, s'il est laissé à lui-même, peut nuire aux

Philippe Casadebaig

intérêts supérieurs de l'État, qui doit plutôt se réserver à lui seul la pratique du monopole. Mais Denys est un tyran, qui détourne le bien public à son propre profit, et qui dispose du pouvoir absolu d'imposer ses ordres aux particuliers. La morale de l'histoire est peut-être double : elle montre d'une part que les rapports marchands sont de fait en concurrence directe avec l'entreprise de la tyrannie, comme s'ils procédaient eux-mêmes chez les individus du même esprit que la tyrannie, et nuisent donc aussi à l'autorité politique en général ; mais d'autre part elle laisse à penser que l'autorité politique doit pour cette raison user de son pouvoir souverain de commander ou légiférer pour réduire les excès de la chrématistique, et la soumettre aux seules fins de l'État, à bien meilleur droit évidemment dans une Cité dont la constitution est juste que dans une tyrannie : tout comme il y a des guerres légitimes, il y a un emploi légitime de la force pour soumettre l'économie à la politique.

La chrématistique, par toute la variété des procédés de production ou d'échange, procure la matière de la richesse, tandis que l'économie, dans son unité architectonique, en accomplit l'acte et la forme en commandant son usage. Ainsi bornée au service de l'économie naturelle, la chrématistique est essentiellement *servile*, ὑπηρετική (1258a31-34 ; voir 1256a5). Ce même adjectif, dénotant l'activité de ceux, même libres, qui font office d'instruments animés pour la mise en œuvre d'instruments inanimés (1253b32-33) semble donc assimiler en cela ce qu'est la chrématistique par rapport à l'économie à ce qu'est l'esclave par rapport au maître. Le Ὑπηρέτης est proprement le rameur qui fait avancer le navire sans avoir part à sa manœuvre ni aux combats des guerriers qu'il transporte, et c'est encore par référence à la subordination du matelot au pilote qu'Aristote a exemplifié en ce sens la notion d'un "instrument d'instruments" (1253b28-30) ; il désigne aussi le valet d'armes du hoplite en campagne. La caractérisation imagée de la chrématistique comme "servile" manifeste donc en leur cohérence les deux thèses réunies de la justice naturelle de l'esclavage, et

*Esclavage et Profit d'après l'économie naturelle d'Aristote*

de la limitation naturelle de la richesse. Il ne s'agit pourtant que d'une métaphore. Mais la dépréciation d'activités, témoignant qu'on les méprise, lorsqu'elle s'exprime en langage figuré en leur transférant la sorte d'infériorité où la coutume sociale relègue ceux qu'on a la puissance de dominer, peut avec vraisemblance être soupçonnée de trahir l'influence inaperçue des préjugés que ses propres privilèges, ou l'idée qu'on s'en fait, exercent sur des jugements de valeur qu'on tient illusoirement pour naturels. Calliclès, par exemple, dans le *Gorgias* de Platon (512c3-42), tout imbu qu'il est du sentiment exalté de sa propre supériorité, n'a que mépris pour des travailleurs avec lesquels il ne saurait envisager aucune alliance de sang. On ne peut cependant pas soutenir qu'Aristote, en marquant le rôle servile de la chrématistique, serait uniquement inspiré en fait par la conscience assurée d'elle-même d'une classe de propriétaires d'esclaves. Les différentes activités sont appréciées par lui d'après quatre critères : selon qu'elles sont plus ou moins proches d'un art, plus ou moins pénibles, plus ou moins apparentées au service d'un esclave, et plus ou moins éloignées de la noblesse (1258b35-39). Une activité s'oppose à la notion d'un art véritable d'autant plus que son accomplissement dépend de la fortune ; elle est le fait d'un homme de peine dans la mesure où son exercice ne demande qu'effort et fatigue du corps ; elle relève de la condition propre à l'esclave pour autant que son usage a trait aux nécessités corporelles ; et elle est privée de noblesse en ce qu'elle n'a pas besoin de participer à la vertu ou excellence de l'homme. Le système formé par ces appréciations est indépendant de préjugés liés à une quelconque situation particulière dans la société, et se trouve accordé aux raisons générales qui fondent la doctrine de l'économie naturelle. La noblesse qu'évoque Aristote ne se réfère nullement à l'opinion de sa propre supériorité qu'une lignée de maîtres appuie sur la tradition de leur position dominante, mais, conformément à l'enseignement de Socrate, à la vertu essentielle à laquelle l'être humain raisonnable doit principale-

Philippe Casadebaig

ment avoir souci de s'élever. L'atteinte de buts par fortune, ou selon les conjectures seulement probables de l'expérience, est opposée à l'art qui agit en connaissance des causes, c'est-à-dire opposée à l'exigence de savoir qui dépasse l'autorité habituelle des opinions en toute société. La reconnaissance enfin de la souffrance du corps assujetti à une besogne dont il n'y a d'ailleurs emploi qu'afin de satisfaire les besoins du corps, ce qui fait du labeur du tâcheron, même s'il est un homme libre, une sorte d'esclavage partiel pour le temps de son travail <sup>(1260a41-b1)</sup>, est clairement distincte du partage entre activités relevant d'un art ou relevant de la fortune. Si l'on considère donc un homme réduit à une activité de service, où n'est employée que sa force corporelle, il demeure possible que son labeur soit utile, sous le commandement d'un art qui le dirige, à une satisfaction de besoins corporels nécessaire à ceux qui l'emploient comme un moyen d'une excellence humaine dont eux-mêmes ne sont pas capables. La responsabilité ou la cause de l'excellence de cet emploi, à laquelle participent donc ces subordonnés à la mesure de leur puissance, incombe alors premièrement à ceux qui les commandent, et qui doivent être capables et dignes d'un tel commandement <sup>(1260a18-19)</sup>. Dans la communauté de vie qu'ils forment ensemble, la vertu des maîtres élève les esclaves à la meilleure forme de vie possible pour eux, tandis que leurs vices les corrompent. Il est d'autre part possible qu'un homme, en détournant les moyens de l'activité de leur fin naturelle, les fasse servir par accident ou fortune à des buts contraires à la vertu, et que cette bassesse le rende méprisable, serait-il même avantagé par la qualité de citoyen, et exempté de toute besogne corporelle. Il s'ensuit qu'un homme libre peut se rendre méprisable, d'autant plus qu'il pervertit l'usage de sa liberté, et un esclave mériter l'estime. Il n'y a donc pas d'homologie stricte entre les rapports de domination établis dans la société, et l'inégalité en valeur des différentes activités. La métaphore qui stigmatise la chrématistique comme servile ne résulte que de la

*Esclavage et Profit d'après l'économie naturelle d'Aristote*

compréhension raisonnée de ce que doivent être les vrais rapports entre l'économie et la politique, et de leur corruption. Mais aussi bien, pour le philosophe, l'usage approprié de la métaphore ne signifie-t-il que l'intelligence théorique d'une similitude réelle : τὸ γὰρ εἶ μεταφέρειν τὸ ὁμοίον θεωρεῖν ἐστίν (*Poétique*, 1459a7-8).

Aux yeux des Modernes, qui croient que l'économie est basée sur la coopération de travailleurs libres, la singularité de l'économie antique est qu'elle repose sur l'exploitation par une classe de maîtres du travail des esclaves, et il leur semble qu'Aristote, dans la mesure où il allègue des raisons supposées tirées de la nature des choses pour justifier l'institution de l'esclavage, n'a pu exprimer ainsi, dans l'illusion typique de toute idéologie, que les intérêts des propriétaires d'esclaves. Cependant, l'histoire de la philosophie interdit l'équivoque de la négation qu'on oppose à Aristote, quand on affirme contre lui que l'esclavage n'est pas naturel, puisque le concept moderne de la nature, lequel en effet ne permet aucune justification de l'esclavage, n'est pas celui d'Aristote. Et il est en revanche difficile de prétendre, après une lecture attentive, que le philosophe ne serait pas cohérent avec son propre concept de la nature quand il admet une condition naturelle de l'esclavage. La même attention aux textes montre, de plus, que la justification de l'esclavage est inséparable de la doctrine de l'économie naturelle, laquelle implique une claire critique de la domination des rapports marchands sur la vie des hommes en société. Dans la mesure où, dans le monde contemporain d'Aristote, l'exploitation des esclaves tendait de plus en plus fortement à outrepasser les limites définies par lui de l'économie naturelle, et cela afin de servir l'appétit insatiable du profit et de la cupidité mercantile, qui ne connaît plus ni vertu ni Cité, son enseignement doit être compris comme une critique des opinions et des tendances de son temps, plutôt que comme l'expression d'un conservatisme arriéré,

Philippe Casadebaig

puisqu'il récuse aussi les justifications traditionnelles de la domination, et qu'il discerne lucidement la spécificité de rapports marchands.

Les Modernes, quant à eux, une fois posé que tous les hommes sont et doivent être laissés libres, donnent du profit une justification qui consiste, depuis Mandeville et Adam Smith, à montrer par des raisons probables que les vices privés de cupidité, inévitablement liés au désir illimité du profit individuel, produisent en fait, par le jeu laissé à lui-même de la concurrence, une amélioration certaine de la prospérité publique. Par contraste, les raisonnements d'Aristote font apparaître que le fait historiquement indéniable sur lequel l'optimisme libéral est objectivement fondé est l'accroissement continu de la productivité technique, dont on est redevable non pas aux seuls marchands et financiers, mais au développement rationnel de la science moderne. En effet, il est clair au contraire qu'en l'absence d'une augmentation de l'ensemble de la richesse matérielle produite par une société que son travail entretient tout juste au-dessus du niveau des ressources nécessaires à sa subsistance, la poursuite sans frein légal du profit ne peut que déséquilibrer la Cité, en accentuant en elle la dissension et à la limite la guerre entre les riches et les pauvres. Ce serait donc la supériorité en puissance de la technique moderne sur l'antique contemplation de la nature qui justifierait en dernière instance, bien plus que l'indignation morale des belles-âmes, que l'on pense avoir dépassé l'enseignement économique d'Aristote, et, en effet, nul esprit raisonnable ne songe à renoncer à l'accroissement de puissance et de sécurité que la science donne aux hommes sur leurs conditions matérielles d'existence. Mais cet enseignement d'Aristote, parce qu'il concerne une époque désormais révolue, ce qui nous rend d'autant plus libres pour en examiner l'argumentation, nous suggère de nous poser d'autres questions, et qui nous concernent aujourd'hui. N'y a-t-il pas contradiction entre le bien commun, c'est-à-dire la tendance à un accès toujours moins inégal du plus grand nombre aux biens matériels

*Esclavage et Profit d'après l'économie naturelle d'Aristote*

disponibles, et l'égoïsme qui doit animer la recherche tyrannique du profit pour les individus ? Il y a une tension inévitable entre la condition d'agent économique et l'état de citoyen, puisque les agents économiques sont censés d'autant plus efficacement contribuer au bien commun, par l'augmentation de la productivité occasionnée par la concurrence entre eux, qu'ils sont plus égoïstes, c'est-à-dire plus étrangers au souci d'un intérêt général qui commanderait la restriction de leur intérêt particulier. C'est alors un bizarre dédoublement de soi qu'on demande à l'individu d'assumer, puisque comme citoyen il est censé pouvoir faire abstraction de son intérêt privé en faveur de la seule considération de l'intérêt général. Et, d'autre part, l'opposition de principe, au nom de la liberté morale, à toute subordination des individus à un commandement politique de leur activité économique, impliquant *a fortiori* l'opposition à l'esclavage, ne permet-elle pas que soient exclus de l'accès à la prospérité générale tous ceux qui sont par eux-mêmes, ou par l'effet de la concurrence, trop faibles pour participer à la lutte active pour le profit, et pour qui l'abandon à leur liberté signifie concrètement qu'ils sont abandonnés à la misère ? Pareilles questions ne peuvent pas se poser dans la Cité d'Aristote, close sur elle-même, mais ouverte à la recherche de l'excellence humaine. Qu'elle suppose des institutions et des limitations dont il nous est devenu impossible de nous accommoder ne doit pas nous détourner de prendre au sérieux la question qu'elle nous oblige à nous poser à nous-mêmes, à cause de notre propre éloignement de la Cité parfaite : à quelle fin, politiquement ordonnée, et qui unisse les idéaux de l'État et ceux de la personne, l'économie doit-elle être asservie ?