

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

TOME XI

LA “POLITIQUE” D’ARISTOTE

RUDOLF STARK, DONALD ALLAN,
PIERRE AUBENQUE, PAUL MORAUX,
RAYMOND WEIL, G. J. D. AALDERS H. WZN.,
OLOF GIGON

FONDATION HARDT
POUR L’ÉTUDE DE L’ANTIQUITÉ CLASSIQUE
VANDOEUVRES - GENÈVE

Quarante ans après qu'a paru l'ouvrage aujourd'hui classique de Werner Jaeger, les études aristotéliciennes sont de nouveau en pleine évolution. Sur de nombreuses questions, notamment en ce qui concerne les traités, les opinions divergent. Lisons-nous ces traités dans la forme que leur a donnée Aristote lui-même? Ou bien sont-ils l'aboutissement d'un long processus, au cours duquel ils auraient été remaniés, complétés, corrigés? En ce cas, quelle est la part du maître, de ses disciples immédiats, des générations suivantes? Quel rapport y a-t-il entre les traités et les dialogues, dont il ne nous reste presque rien, mais dont nous savons quelle était l'importance dans l'œuvre d'Aristote? Faut-il voir dans le Stagirite un héritier, un continuateur ou un adversaire de Platon? Où le situer par rapport aux courants de pensée de son temps? Jusqu'à quel point son éthique a-t-elle été influencée, positivement ou négativement, par les Socratiques? Que doit sa politique aux historiens et aux théoriciens athéniens de la fin du V^e et du début du IV^e siècle?

Ces questions, et bien d'autres, se posent de manière instructive et révélatrice à propos de la Politique. La Fondation Hardt en a fait l'objet de ses onzièmes entretiens, qui ont eu lieu à Vandœuvres du 31 août au 5 septembre 1964.

Les professeurs Pierre Aubenque (Besançon), Paul Moraux (Berlin) et Olof Gigon (Berne) ont défendu des thèses proches de celles auxquelles sa méthode analytique avait conduit Jaeger. D'autres voies d'approche furent explorées, notamment par les professeurs Donald J. Allan (Glasgow) et Rudolf Stark (Sarrebruck). La contribution de deux historiens, les professeurs G. J. D. Aalders (Amsterdam) et Raymond Weil (Dijon) a été précieuse: ils ont aidé à situer la Politique dans son contexte historique. Leurs sept exposés et les discussions qui les ont suivis, et auxquelles cinq autres connaisseurs d'Aristote ont participé, forment la matière de ce volume, le XI^e de la série des Entretiens sur l'Antiquité classique de la Fondation Hardt.

Fr. suisses: 32.—; Fr. français: 36.—; £2/16/—

DM.: 32.—; \$7.50; Lire: 4.600.—

FONDATION HARDT
POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

ENTRETIENS
Tome XI

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE
TOME XI

*

LA « POLITIQUE »
D'ARISTOTE

SEPT EXPOSÉS ET DISCUSSIONS

PAR

RUDOLF STARK, DONALD J. ALLAN,
PIERRE AUBENQUE, PAUL MORAUX,
RAYMOND WEIL, G. J. D. AALDERS H. WZN.,
OLOF GIGON

VANDOEUVRES-GENÈVE

31 AOUT - 5 SEPTEMBRE 1964

TOUS DROITS RÉSERVÉS

© 1965 by Fondation Hardt, Genève

CES ENTRETIENS ONT ÉTÉ ORGANISÉS ET CE VOLUME A ÉTÉ
PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS DE LA BOLLINGEN FOUNDATION
INC., NEW YORK, N.Y.

TABLE DES MATIÈRES

I.	RUDOLF STARK	
	<i>Der Gesamtaufbau der aristotelischen Politik</i>	1
	Discussion	36
II.	DONALD J. ALLAN	
	<i>Individual and State in the Ethics and Politics</i>	53
	Discussion	86
III.	PIERRE AUBENQUE	
	<i>Théorie et pratique politiques chez Aristote</i>	97
	Discussion	115
IV.	PAUL MORAUX	
	<i>Quelques apories de la politique et leur arrière-plan historique</i>	125
	Discussion	149
V.	RAYMOND WEIL	
	<i>Philosophie et histoire. La vision de l'histoire chez Aristote</i>	159
	Discussion	190
VI.	G. J. D. AALDERS H. Wzn.	
	<i>Die Mischverfassung und ihre historische Dokumentation in den Politica des Aristoteles</i>	199
	Discussion	238
VII.	OLOF GIGON	
	<i>Die Sklaverei bei Aristoteles</i>	245
	Discussion	277
VIII.	INDEX	
		285

AVERTISSEMENT

Quarante ans après qu'a paru l'ouvrage aujourd'hui classique de Werner Jaeger, les études aristotéliciennes sont de nouveau en pleine évolution. Le consensus des spécialistes n'est acquis sur aucune des six principales questions qui se posent à propos des traités, ni ne paraît devoir l'être dans un proche avenir. Voici ces questions :

1. Lisons-nous ces traités dans la forme que leur a donnée Aristote lui-même ? Ou bien sont-ils l'aboutissement d'un long processus au cours duquel on les aurait remaniés, complétés, corrigés ? Ou bien encore faut-il admettre qu'à la mort du maître, ses disciples ont mis de l'ordre dans les notes qu'il avait laissées, afin de les présenter sous forme de traités cohérents ?

2. Dans quels rapports ces traités se trouvent-ils les uns avec les autres ? Aristote a-t-il lui-même délimité leurs sujets ? Quels sont les chevauchements, par exemple, entre la psychologie et la théologie, entre l'éthique et la politique ?

3. Qu'en est-il des relations entre les traités conservés et les dialogues ? Encore que, de ceux-ci, il ne nous reste presque rien, force nous est bien de compter avec eux. La question, on le sait, avait tout particulièrement retenu l'attention de Jaeger ; depuis, elle n'a jamais laissé en repos l'esprit des spécialistes.

4. Quelle fut au juste l'attitude d'Aristote à l'égard de Platon ? Doit-on le considérer comme un héritier et un continuateur ou comme un adversaire ? A l'appui de l'une comme de l'autre hypothèse, on peut avancer de solides arguments, et on l'a fait.

5. Où situer Aristote par rapport aux courants de pensée de son temps, notamment par rapport aux écoles autres que l'Académie ? Cette question se pose à propos de sa cosmologie (que doit-elle aux philosophes de la nature et à la recherche proprement scientifique de ses contemporains ?), de son éthique (jusqu'à quel point a-t-elle été influencée, positivement ou négativement, par les Socratiques ?) et de sa politique (que doit-elle aux historiens et aux théoriciens athéniens de la fin du V^e et du début du IV^e siècle ?).

6. Enfin, quelle a été l'influence des idées d'Aristote sur les générations qui l'ont immédiatement suivi, en particulier sur ses propres élèves, sur l'Académie, sur les Stoïciens et sur les Epicuriens ? L'ont-ils acceptée ? Combattue ? Et dans quelle mesure ?

Ces six questions, dont les deux dernières sont les moins étudiées, se posent de manière instructive et révélatrice à propos de la Politique. La Fondation Hardt leur a consacré ses onzièmes entretiens. Ils ont eu lieu à Vandœuvre, du 31 août au 5 septembre 1964. Le professeur Olof Gigon (Berne), qui les avait organisés, les a présidés.

Les professeurs Pierre Aubenque (Besançon), Paul Moraux (Berlin) et M. Gigon lui-même ont défendu des thèses proches de celles auxquelles sa méthode analytique avait conduit Jaeger. D'autres voies d'approche furent explorées, notamment par les professeurs Donald J. Allan (Glasgow) et Rudolf Stark (Sarrebrück). L'apport de deux historiens, les professeurs G. J. D. Aalders (Amsterdam) et Raymond Weil (Dijon), a été précieux : ils ont aidé à situer les huit livres de la Politique dans leur contexte historique et politique. Aux discussions qui suivirent les exposés de ces sept spécialistes prirent aussi part les Pères Jozef Hostens et Urbain Dhondt (Louvain), les professeurs John F. Callahan (Washington) et René Schaefer (Genève), et M. Jean Bayonas (Glasgow et Athènes).

Les exposés et les discussions auxquelles ils ont donné lieu forment la matière de ce volume — le XI^e de la série —, qui a été édité, comme les précédents, par le professeur Olivier Reverdin (Genève).

I

RUDOLF STARK

Der Gesamtaufbau der aristotelischen Politik

DER GESAMTAUFBAU DER ARISTOTELISCHEN POLITIK

Mit der Aufgabe, den Gesamtaufbau der aristotelischen Politik aufzuzeigen, ist zugleich die Weisung gegeben, in bestimmter Form zu der analytischen Forschung Stellung zu nehmen. Einerseits kann von festen Positionen, die seit Wilamowitzens Bemerkungen in seinem Werk *Aristoteles und Athen* zumal durch W. Jaeger und W. Theiler gewonnen sind, nicht abgegangen werden; andererseits ist unverkennbar, dass dieses Werk, das in seinem Titel *Politika* noch offenkundig die Sammlung und Zusammenstellung zu verschiedener Zeit niedergeschriebener Lehrvorträge bezeugt, nach der tradierten Buchfolge eine gewisse logische Folge und innere Einheit besitzt. Die Analyse ermittelte die Einzelstücke, aus denen später dieses Ganze gebildet wurde, also die einzelnen Methodoi; ihre Vereinigung ist wie ihre Entstehung, also der Prozess des jeweiligen Aufnehmens bestimmter Probleme und Themen und ihr wiederholendes Aufgreifen bei verwandter, jedoch meist unter verändertem Aspekt erfolgender Erörterung, ein Phänomen der aristotelischen Teleologie. Wir werden dieser Besonderheit gerecht, indem wir dieser inneren Folge der immanenten Teleologie dieses Forschens nachgehen, ohne das Biographische und die Ergebnisse der analytischen Forschung zu ignorieren: nicht eine detaillierte Inhaltsangabe, sondern die Erfassung des Wesentlichen dieser *Politika* ist unser Ziel, also die Heraushebung der von Aristoteles selbst gesetzten Akzente.

Man ist heute geneigt, bereits bei dem jungen Aristoteles in Platons Akademie, der er im Jahr 368/7 beigetreten war, schon vor 360 mit Materialsammlungen zu rechnen. Die eigene Neigung zur Observation gab hierzu nicht weniger Anlass als die Erfahrung, dass Platons Material, zumal im politischen Bereich, für eine tiefere, auf die Physis der poli-

tischen Formen gerichtete Spekulation nicht ausreichte. Die Wanderzeit, die ihn nach Platons Tod 347 nach Assos, Lesbos, Mazedonien, Stageiros, Delphi und schliesslich nach Athen führte, ist zugleich eine Zeit des Sammelns und des planmässigen Gewinnens bestimmter Forschungsgrundlagen in überlegter Arbeitsteilung mit Theophrast und Kallisthenes. Während des letzten Lebensabschnittes in Athen (334-323/2) ist von diesen Unternehmungen vor allem die Sammlung der Verfassungen fortgeführt worden.

Man tut bei der Beurteilung dieses Sammelns gut, den besonderen, aus platonischen Voraussetzungen entstandenen aristotelischen Empiriebegriff nicht zu vergessen. Es handelt sich bei dieser Empeiria nicht um einfache Tatsachen-erfahrung, über deren natürliche Begrenztheit Aristoteles volle Gewissheit hat, sondern um ein Kundigsein und Kundigwerden in einer durch beständige Theoria bestimmten Praxis. Auch die historische Erkenntnis und die persönliche Erfahrung werden erst durch die theoretische Durchdringung und Auswertung verwendbar. Daher die eigentümliche, knappe, in ihrer Gedrängtheit leicht missverständliche Mitteilung des Faktischen, des Historischen in der Politik. Nicht das Material ist wichtig, sondern die Lehre, die sich daraus ergibt. Die Frage, in welcher Form politisches Leben Aristoteles selbst entgegengetreten ist, ist mit dem Hinweis auf den Regenten Hermeias, auf das makedonische Königum und auf das Verfassungsleben von Stageiros und Athen zu beantworten. Die Demokratie einer kleinen Polis hat Aristoteles in seiner Heimatstadt erlebt, auch wenn er hier nach seinem Alter so wenig wie später in Athen, wo er Metöke war, aktiv am politischen Leben teilnehmen konnte; wie sorgfältig er historisch und pragmatisch die attische Demokratie betrachtet und aufgenommen hat, bezeugt seine diesbezügliche Politie. Die Geschichte der athenischen Verfassung ist deutlich auf die Person Solons als des wahren Begründers demokratischer Lebens-

form hin orientiert, und der pragmatische Teil zielt auf die genaue Erfassung der gegenwärtigen demokratischen Wirklichkeit. Es fällt hierbei nicht die geringste kritische Bemerkung. Ob es berechtigt ist, hierin eine stille Zustimmung zu dieser Form politischen Lebens zu erkennen, bleibe noch offen.

Es fällt auf, dass gerade die Gedanken, die man in der Einleitung der *Politik* erwarten würde, nicht hier, sondern am Schluss der *Nikomachischen Ethik* zu finden sind. Hier werden die Themen der wesentlichen Methodoi genannt: es gelte, da die Früheren dies unerforscht gelassen, das Gebiet der Gesetzgebung und des Verfassungslebens überhaupt zu untersuchen, um damit nach Vermögen die Philosophie über die menschlichen Dinge zum Ziel zu bringen. « Wir wollen zuerst die Frage angehen, ob im einzelnen von unseren Vorgängern etwas gut dargelegt ist, sodann auf Grund der gesammelten Verfassungen untersuchen, welche Umstände die Gemeinwesen und eine jede Verfassungsart erhalten oder zerstören und aus welchen Ursachen bei den einen sich das politische Leben gut, bei den andern aber schlecht gestaltet. Denn wenn diese Fragen gesichtet sind, werden wir vielleicht eher in zusammenfassender Übersicht erkennen, welche Verfassungsform am besten ist und wie jede einzelne geordnet und gegliedert sein und welcher Gesetze und Sitten sie sich befleissigen muss. » Hier ist deutlich auf die kritische Durchmusterung der Vorgänger im zweiten Buch der *Politik*, auf den Mittelteil (IV-VI), der unverkennbar die bereits gesammelten Politien auswertet, und auf die Schlussbücher der *Politik* verwiesen. Da die Thematik von Buch I noch nicht erwähnt ist, dürfte diese offenkundig späte Einführung in wesentlichen Teilen und als Gesamtkomposition noch nicht bestanden haben. Bei der Ankündigung, über die Gesetzgebung und das Bürgersein überhaupt sprechen zu wollen, ist, da beides nicht getrennt werden kann und in jeder Methodos zur Diskussion

steht, gleichsam das Generalthema der *Politika* genannt. Der Anfang des ersten Bandes der *Politik* erinnert in seiner Struktur an den Beginn des A der *Nikomachischen Ethik* und des A der *Metaphysik*; der Eingang der *Nikomachischen Ethik* kann als Modell gedient haben, als durch Zusammenstellung bereits vorhandener Niederschriften und durch ihre Ergänzung das erste Buch der *Politik* entstand und die Form gewann, in der es uns heute vorliegt. Der Plan, die politischen Methodoi so aufeinanderfolgen zu lassen, wie dies in unserer Überlieferung geschieht, bestand bereits, als jene Schlusssätze der *Nikomachischen Ethik* geschrieben wurden. Kann man die Folgerung umgehen, dass die Schlussredaktion der *Nikomachischen Ethik* — oder ihre Redaktion überhaupt — in engem Zusammenhang mit der Redaktion der *Politik* steht?

Den späten Charakter des ersten Buches hat Jaegers Analyse überzeugend dargelegt. Es bildet « die Exposition des Gesamtaufbaus ». Die natürlichen Grundbedingungen aller Staatlichkeit, die Elemente des gesellschaftlichen Lebens werden aufgezeigt. Die genetische Betrachtung des Staates — die Leistung dieser teleologiegemäßen Methode wird sehr hervorgehoben — führt zur Untersuchung der in der Familie (also im Hause, *οἶκος*) bestehenden Herrschafts- oder Respektverhältnisse und erfasst auch die Stellung und die Beurteilung des Hauspersonales, der *οἰκέται*, also der Sklavenschaft. Es waren sehr aktuelle Fragen, die Aristoteles hier aufgreift, auch hinsichtlich der Bewertung des Barbarentums. Man bemerkt, wie das städtische Leben bereits industrialisiert ist, wenn für das bäuerische auf Literatur, also Hesiod, verwiesen und der Hausstand eines Bauern mit alten sprechenden Bezeichnungen aus Charondas und Epimenides verdeutlicht wird. Aus der fortgesetzten Aufspaltung dieser Grossfamilien bildet sich das Dorf. Diesen Vorgang hat Aristoteles mit dem Wort *ἀποικία*, das den Weggang aus dem väterlichen

Haus besagt, treffend gekennzeichnet. Die Berufung auf das Kyklopentum der *Odyssee* erinnert stichwortartig an das alte Hausregiment; welche Entwicklung sich von hier bis zur Gegenwart ergeben hat, lässt Aristoteles seine Hörer selbst überdenken. Wie wenig diese noch wissen, was ein König ist, zeigt sein erläuternder Hinweis auf die Stellung des Zeus gegenüber den Olympiern: das homerische Königstum selbst wie alles, was damals im vierten Jahrhundert den Titel «Basileus» noch führte, konnte von dem wahren Wesen eines Königs, wie Aristoteles es historisch sah, keine Vorstellung mehr vermitteln. Das Problem wird hier nicht zufällig, sondern aus der Kenntnis der späteren Abhandlung angeschlagen; die Unausgeglichenheit in der Durchführung einzelner Fragen ist, wie ähnliche Unproportionalitäten in den anderen Methodoi, darauf zurückzuführen, dass eine ausführliche Erörterung in anderem Zusammenhang oder in dem exoterischen Schrifttum als bekannt vorausgesetzt wird. Bei der Entwicklung bis zum Dorf konnte Aristoteles ohne irgendeine gedankliche Hilfskonstruktion einfach der historischen Gegebenheit folgen. Für das Werden der Polis muss jedoch die Zweckidee als das eigentlich die Entwicklung ausschliesslich bestimmende Moment herausgestellt werden: die Polis, aus dem Bedürfnis des Lebens entstanden, erreicht das Ziel vollkommenen Sichselbstgenügens (im volkswirtschaftlichen Sinn) und besteht zur Erreichung eines sittlich guten Lebens und damit auch der Eudämonie. Die der menschlichen Natur eigene Staatlichkeit vollendet sich in der Lebensgemeinschaft der Polis. Hier wird eine historische Gegebenheit unter dem philosophischen Aspekt zu einem neuen Wesen. Die aristotelische Teleologie erweist sich als Sinndeutung des historisch Erfahrbaren und physisch Gegebenen. Die zerredete Welt des Menschen erhält einen neuen Glanz.

In jener der Natur des Menschen eigenen Staatlichkeit liegt seine Wesensbestimmtheit, die sich als Wirkung und

Kraft äussert und dies, im vollkommenen Masse, nur in dem teleologisch vollendeten Lebensgebilde der Polis. Allein in ihrem Organismus wird der Mensch in seiner Staatlichkeit voll funktionsfähig und kann seine Zweckbestimmtheit in ganzer Weite und Tiefe erfüllen. Hier findet aber auch die Berührung mit den Mitmenschen, die persönliche Bindung, die sich als $\varphi\lambda\alpha$ von der Familie bis zu einer bestimmten noch zu übersehenden Zahl von Bürgern erstreckt, ihr Ende, und es ergibt sich hieraus auch die naturbedingte Grösse der Polis: sie deckt sich mit dem grösstmöglichen Kreis, in dem das in seiner Staatlichkeit sich erst voll verwirklichende ethische Ziel des Menschen noch erreicht werden kann. Diese in den voraufgegangenen Lehrvorträgen über die Ethik ausgeführte grundsätzliche Erkenntnis bildet das Fundament der aristotelischen Politik. Insofern dieses hier nicht ausführlich und mit wiederholter Erinnerung vorgetragen wird, zeigt sich auch in der Politik ein Lehrgebäude, dessen prinzipielle Sätze nicht in ihm selbst, sondern in der Ethik entwickelt sind — und so gilt es, ernsthaft der von Aristoteles selbst gegebenen Weisung zu folgen, dass Ethik und Politik in Wahrheit nur ein einziges und untrennbar zusammengehöriges Untersuchungsfeld darstellen, eben jene am Schluss der *Nikomachischen Ethik* berufene «Philosophie von den menschlichen Dingen».

Die integrierenden Bestandteile der Polis sind die Familien: es ist daher geboten, zunächst die in ihrem Bereich geltende Ordnung, die Oikonomia, also die Haushaltung, zu betrachten. Sie erweist sich 1) als Herrschaft gegenüber dem Gesinde, 2) als Respektsverhältnis zwischen den Ehegatten und 3) als die väterliche Gewalt gegenüber den Kindern. Auf eine ausführliche Erörterung dieser letzten beiden Ordnungen verzichtet Aristoteles; seine knappen Bemerkungen in Kap. 12 setzen die früheren Darlegungen in der *Ethik* voraus. Um so ausführlicher wird die Sklavenfrage behandelt. Dieses aktuelle Problem führt zwangsläufig

zu weiteren Ausführungen über Wesen und Zweck des Besitzes und zu Untersuchungen über den allgemeinen und über den finanziellen Erwerb, über seine natürliche Begrenzung und über seine rechte Anwendung. Es werden damit Fragen beantwortet, die aus der zunehmenden, die eigentliche Hauswirtschaft weit überschreitenden Industrialisierung erwachsen und einen Prozess betreffen, der zu einer neuen Disziplin, zur Finanzkunde, führt. Aristoteles hat das erfolgreiche Wirken des finanzkundigen Lykurgos in Athen sorgsam beachten können und die Bedeutung der Finanzverwaltung für die staatliche Ordnung erkannt, auch wenn er ihr gegenüber den höheren, d. h. durch umfassendere ethische Anforderungen schwierigeren Funktionen nur eine subsidiäre Leistung zusprach. Es war dies für Aristoteles ein Grund — neben anderen —, in der Monographie über die Verfassung Athens in keine ausführliche Erörterung dieses Sachgebietes zu verfallen. Die ethische Beurteilung des erworbenen Kapitals und seiner Anwendung entspricht ganz den Bemerkungen, die bei vielen Gelegenheiten in den ethischen und politischen Lehrvorträgen, aber auch in der Rhetorik, vorgetragen werden und in dem Dialog *Περὶ πλούτου* der weiteren Öffentlichkeit bekannt werden sollten. Es bleibe nicht unerwähnt, dass von den wenigen Fragmenten, die wir von Lykurgos haben, einige mit den ethischen Forderungen des Aristoteles übereinstimmen. Unverkennbar ist Aristoteles bestrebt, auf die Bindungen hinzuweisen, denen die Finanzwirtschaft sich nicht entziehen darf: sie hat der Physis zu dienen und innerhalb deren Teleologie dem Menschen als ein besonderes Hilfsmittel und Werkzeug seine ethische Wirksamkeit zu erleichtern. So muss dieses zweckgebundene Organon den sittlichen Anforderungen dienen und sich hierzu den beruflichen Gegebenheiten anpassen. Seine naturwidrige Anwendung ersieht man an Übeln der Zeit, an Geldsucht und Zinswucher. Wirtschaftliche Erfahrung, niedergelegt in Fach-

schriften über Bodenbestellung, über Wein- und Ölbau, ist eine wichtige Voraussetzung für finanziellen Erfolg; wie naturgebunden das Finanzwesen ist, zeigt sich auch bei den Monopolen. Von diesen Möglichkeiten muss auch ein Politiker Kenntnis haben. Und mit der Feststellung, es gebe bereits Politiker, die sich auf ein solches Wissen spezialisiert haben, beendet Aristoteles seine volkswirtschaftlichen Ausführungen. Auf den häuslichen Bereich zurückgreifend, betont er die Differenziertheit des hausherrlichen Waltens, je nachdem es Gattin, Kinder oder Unfreie berührt. Mit deutlicher Rücksicht auf bereits in anderem Zusammenhang gegebene Ausführungen verbleibt es hier bei knappem Hinweis auf einige im Verfassungsleben erkennbare Analogien: sie sollen lediglich daran erinnern, dass eine gewisse Kongruenz in den Pflichten zwischen beiden Bereichen besteht. Bezüglich des Verhaltens gegenüber den Unfreien im Hause wird die Frage aufgenommen, ob und inwiefern sich ein Sklave von dem freien Handwerker, der sich auf Zeit verdingt, hinsichtlich der $\delta\varphi\sigma\tau\eta$, also der Fähigkeit ethischer Leistung, unterscheidet. Es gibt, so werden wir beschieden, nach der natürlichen Begabung und Schichtung auch eine Differenziertheit hinsichtlich der sittlichen Leistungsfähigkeit. Man muss bezüglich der sittlichen Anforderungen und in der Art der Ansprache auf diese natürliche Verschiedenheit achten und bedenken, dass das Beispiel im eigenen Haus auf das Leben der Gesamtheit wirkt. Diese Unterstreichung des Wertes der häuslichen Erziehung im weitesten Sinne klingt wie ein Hinweis auf die einschlägigen Ausführungen in den letzten Büchern der *Politik*. So deutlich dieses einleitende Buch der Politik, wie jener Ausklang der *Nikomachischen Ethik*, die folgenden Politikbücher voraussetzt, so sehr gibt es auch Ergänzung. Es ist durchaus nicht eigenständig, sondern zweckgebunden und verrät, dass wir in den *Politika* eine noch von Aristoteles selbst vorgenommene Pragmatiensammlung besitzen.

Wie die Ethik basiert auch die aristotelische Politik auf metaphysischer Grundlage. Das Verhältnis des Guten zum Realen ist die Grundfrage, die auch in den *Politika* das jeweilige Thema begleitet. Aber sie bleibt keineswegs allein. Die Frage nach der Vollkommenheit, die die Unvollkommenheit oder das metaphysische Übel voraussetzt, erstreckt sich auch auf den Menschen und seine Leistung und bestimmt die kritische Prüfung des Erreichten.

Die Darstellung und die Kritik des bereits Geleisteten, die den Inhalt des zweiten Buches der *Politik* bilden, können richtig nur beurteilt werden, wenn man berücksichtigt, wie solche geschichtlichen Rückblicke bei Aristoteles angelegt und orientiert sind. Die historischen Ausführungen im A der *Metaphysik* geben darüber gute Auskunft. Aristoteles empfindet es nicht als seine Aufgabe, im Sinne einer pragmatischen Geschichtsforschung einen lückenlosen Bericht oder eine systematische Übersicht ohne jede Auslassung vorzulegen. Was er gibt, ist Antwort auf Fragen, die sich aus seinem jeweiligen Philosophieren, oft aus einer ganz bestimmten Problemlage, ergeben. Die philosophiehistorischen Angaben sind aus problemgeschichtlicher Befragung gewonnen. Die von Aristoteles vorgelegten Skizzen der Staatsverfassungen und Verfassungsentwürfe, der Idealstaatskonstruktionen, die er kritisiert, all dies ist nicht auf eine vollständige Erfassung und eine zuverlässige historische Dokumentation in unserem Sinne angelegt. Dabei muss man auch berücksichtigen, dass jede wiederholende Formulierung oder Nachzeichnung an sich schon leicht zu einer Entstellung führen kann. Es überrascht nicht, dass gerade die aristotelische Mitteilung und Kritik der Staatsentwürfe Platons, die wir nachprüfen können, herbe und harte Beurteilung fanden. Allerdings führt eine Untersuchung, die dem damals noch nicht beachteten besonderen Absehen des Aristoteles gebührend Rechnung trägt, zu einer ganz erheblichen Modifikation der modernen Kritik. Auch muss

erwogen werden, dass die Erinnerungen an die Diskussionen in der Akademie und die Exzerptionen aus den platonischen Staatsschriften, die sich Aristoteles bei ihrem Studium angefertigt hatte, auf eine Fassung zurückgehen können, die sich von jener Form unterschied, die diese Schriften später in bestimmten Einzelheiten von Platon, oder bei den *Gesetzen* auch von Philippos von Opus, in der abschließenden Redaktion erhalten haben.

Als generelles Ziel der Untersuchung bezeichnet Aristoteles zu Beginn des zweiten Buches die Betrachtung derjenigen staatlichen Gemeinschaft, die von allen Formen die zweckmäßigste ist, wenn man das Leben möglichst nach Wunsch gestalten kann. Um diese Form zu ermitteln, ist eine Prüfung der Verfassungsformen notwendig, deren sich die als wohlgeordnet geltenden Staaten bedienen, und auch jener Verfassungen, die von bestimmten Persönlichkeiten entworfen sind und augenscheinlich für gut befunden werden. Bei dieser Untersuchung müsse, so meint Aristoteles, zuerst nach dem Gemeinsamen gefragt werden, das die bürgerliche Gemeinschaft habe. Diese Frage führt sofort zu dem kritischsten Punkt in Platons Staatskonstruktion, nämlich zu der Frauen- und Kindergemeinschaft, sowie der Vermögensgemeinschaft. Hier betont Aristoteles, dass gerade eine solche Vereinheitlichung den Staat zerstört, denn seiner Natur nach sei der Staat eine Vielheit, und zwar nicht etwa nur eine Vielheit von Familien, sondern auch eine Vielheit von sehr verschiedenartigen Menschen, denn aus lauter gleichen entstehe kein Staat. Eine organische Einheit setzt Verschiedenartigkeit ihrer Teile voraus. Die Kritik an Platons *Gesetzen* erleichtert sich Aristoteles, indem er auf die Gemeinsamkeiten verweist, die das Werk mit Platons *Politeia* hat, denn Platon führe trotz des Vorsatzes, den gegebenen Staaten sich mehr anzunähern, bei kleinem doch wieder zu jener anderen, in der *Politeia* entworfenen Staatsform zurück. Die Bemerkung verrät eine intensivere Kennt-

nis des Werkes als man nach der aristotelischen Kritik zunächst erwarten möchte. Sie bekundet neben der Tatsache, dass man die beiden Werke genau zu vergleichen pflegte, die besondere Art und Richtung der nachprüfenden Durchmusterung: sie verliert sich nicht streng realitätsgebunden im Detail, sondern erfasst die Gesamttendenz. Dabei wird das Problem der Bevölkerungsdichte, jenes auch im IV. Jh. zur Kolonisation treibende Element, und damit auch die Frage einer Beschränkung der Kinderzahl aufgeworfen, in der Erkenntnis, dass Armut zu Aufruhr und Verbrechen führt. Da nach Platons Absicht der Staat weder Demokratie noch Oligarchie, sondern eine zwischen ihnen liegende Form sein soll, wird die von manchen verfochtene These, die beste Verfassung sei die aus allen Verfassungsarten gemischte, von Aristoteles gegen den nur von den schlechtesten Formen her gewonnenen Gesetzesstaat Platons vorgebracht, der eben doch keine echte Mischung darstelle, sondern zur Oligarchie hin tendiere. Mit dem Hinweis auf die Bedenklichkeit des indirekten Verfahrens bei der Wahl der Beamten, nach welchem vorgewählte Wahlmänner die eigentliche Wahl vornehmen, beendet Aristoteles seine Kritik an den *Gesetzen* Platons.

Die bei seiner Kritik an Platon eingeschlagene Richtung behält Aristoteles auch in seiner Besprechung des Verfassungsentwurfes bei, den Phaleas von Chalkedon vorgebracht hatte. So werden die Auswirkungen des Gleichheitsstrebens hinsichtlich des Besitzes gezeigt. Die unzulängliche Darstellung bei der Forderung gleicher Erziehung veranlasst zu bemerken, es müsse doch die Art dieser Erziehung angegeben werden, denn entscheidend sei das Erziehungsziel. Wir sehen schon bei dieser Kritik die Bedeutung, die Aristoteles den in der *Ethik* entwickelten Prinzipien gemäss der Erziehung zuerkennt und verstehen es, wenn er in den Lehrvorträgen, die er an den Schluss seiner *Politika* gestellt hat, den Erziehungsfragen besonders nachgeht. Man darf

dabei nicht übersehen, dass die Erziehung eines der grossen Themen dieser Zeit ist. Bei seiner Kritik an Phaleas bemerken wir, dass Aristoteles in einer besonderen Weise kritisiert: er bleibt nicht bei der Feststellung des Unzulänglichen und Verfehlten stehen, sondern geht produktiv zur Verbesserung und Ergänzung über, auch wenn er sich dabei auf eine nur vorläufige und andeutende Skizze seiner Gedanken beschränken muss. So veranlasst ihn die Feststellung, es genüge nicht, bei dem Verfassungsentwurf nur auf eine gute Ordnung innerhalb der Bürgerschaft zu halten, zu dem Hinweis auf die Notwendigkeit guter Beziehungen zu den benachbarten und fremden Staaten. Der Gedanke führt ihn später zu der Erkenntnis, dass die politische Struktur der Nachbarstaaten auch einen gewichtigen Einfluss auf die Gestaltung des eigenen politischen Lebens hat, so dass die Frage nach der besten Verfassung des eigenen Staates von der Staatsform der umgebenden Mächte her beantwortet werden muss. Hier fällt der Hinweis, dass eine gewisse Begrenzung des Gesamtvermögens vor dem Angriff neidischer Nachbarn schützen kann; wichtiger aber als alles Gleichmachen des Vermögens sei die Einstellung bei den befähigteren Bürgern, nichts voraus haben zu wollen, und bei den unbegabten die Einsicht, nichts voraus haben zu können, womit erneut die Wichtigkeit des Erziehungsproblems betont wird.

Bei der Kritik des Staatsentwurfes des Hippodamos aus Milet greift Aristoteles, neben dessen Einteilung der Bürgerschaft in Klassen und seinem Vorschlag der Landbestellung, besonders das Problem des Rechtswesens auf. Es ist für Aristoteles, der hier nur das Unzulängliche und Unbedachte an den Plänen des Hippodamos herausstellt, eine bei seinen späteren Ausführungen über Bürgertum, Bürgerrecht und Verfassungsform immer wieder angeschnittene Grundfrage der menschlichen Gemeinschaft. Besonders gefährlich für die innere Ordnung aber ist die Aufforderung zu Neuerungen,

denn die Kraft des Gesetzes beruht auf längerer Gewohnheit.

Für seine Kritik der lakedaimonischen und kretischen Verfassung stellt Aristoteles folgende Grundsätze auf: einmal ist zu untersuchen, ob die in den Gesetzen vorliegende Verfassung der besten Ordnung entspricht, zweitens, ob etwas dem Grundgedanken und der Weise der von den Gesetzgebern beabsichtigten Verfassungsform widerspricht. Nach diesen Gesichtspunkten seien wohl auch alle anderen Verfassungen zu untersuchen. Es ist also nicht die Absicht des Aristoteles, jeweils einen genauen und ausführlichen Verfassungsabriss zu zeichnen; er gibt nur eine auf die Ansatzpunkte seiner Kritik hin orientierte Grundlage. Mit der kretischen und lakedaimonischen Verfassung, denen Platon manche Elemente für seine Konstruktionen entlehnt hatte, wird das politische Normdenken der Zeit zur Rechenschaft geladen und seine Fehlorientierung aufgezeigt. Die Mangelhaftigkeit und Überlebtheit der gewählten Muster darzulegen, macht Aristoteles wenig Mühe. So greift er als kritische Punkte das Helotenproblem, die Stellung der Frau, die Besitzverhältnisse, das Ephorat, die Gerusia, das Königstum, die Phiditia und das primitive Finanzwesen heraus, also nicht weniger als die Grundlagen der spartanischen Lebensordnung überhaupt. Von gleicher Rückständigkeit sind die gesellschaftlichen Formen und Gliederungen samt der Institution der Kosmoi auf Kreta. Zu den Schwächen der karthagischen Verfassung gehören der Ämterkauf und die Kumulation der Ämter, sowie die weitgehende Befugnis der Ältesten. Als Resultat seiner vergleichenden Kritik der drei Verfassungen verzeichnet Aristoteles, dass an ihnen fast stets dieselben Ausstellungen zu treffen waren. Über den jeweils bemerkten Widerspruch gegen den Grundgedanken der jeweiligen Verfassung ist allerdings zu sagen, dass eine bestimmte feste Grundstruktur im Sinne der traditionellen Verfassungsgliederung nur sehr grob gewonnen

werden kann und in Wirklichkeit eine Unterstellung bedeutet, denn die historischen Gegebenheiten lassen sich nun einmal nach ihrer in vielen Formen sich präsentierenden Fülle der schematischen Einordnung in 3, 6 oder auch 4 Formtypen nicht unterwerfen, ohne dass Restbestände bleiben, die in andere Typen gehören. Indessen ergibt die von Aristoteles durch alle Untersuchungen beibehaltene Anwendung des jeweils geeigneten Einteilungsprinzips, dass praktisch in der Tat mit einer so eingeengten Typik erfolgreich gearbeitet werden kann. So hat also Aristoteles diese Schematik nicht ohne Grund beibehalten, denn die hierbei sich ergebenden Schwierigkeiten waren eher hinzunehmen als die durch eine Vermehrung der Formtypen eintrtende Erschwerung des Vergleichens. Wirklich scheint die historische und die soziologische Forschung zu ergeben, dass das Leben der menschlichen Gemeinschaft nach seinen kleineren und grösseren staatlichen Formen nur in sehr begrenzter Typik sich abspielt, eben in den Gruppen und Staatsformen, nach denen Aristoteles zu ordnen pflegt.

Innerhalb der kritischen Ausführungen des zweiten Buches bildet die Durchmusterung der spartanischen, kretischen und karthagischen Verfassung einen geschlossenen Komplex, von dem Aristoteles zum Schluss trotz allen Ausstellungen sagt, dass die behandelten Verfassungen mit Recht in Ansehen standen. Diesem Teil lässt Aristoteles noch eine knapp gehaltene Übersicht über Gesetzgeber folgen, die der Pragmatie B eine gewisse Vollständigkeit und Abrundung geben soll. So werden hier noch Solon, Zaleukos, Charondas genannt und Versuche, eine ununterbrochene Folge von Gesetzgebern seit Onomakritos aufzustellen, abgelehnt, da hierbei die chronologischen Verhältnisse nicht genau beachtet wurden. Von Philolaos wird bemerkt, das wichtigste von seinen den Thebanern gegebenen Gesetzen sei seine die Zahl der Bauernhufen unverändert erhaltende Adoptionsordnung gewesen. Dieser

Nachtrag soll noch einige Eigentümlichkeiten oder jeweils das Wichtigste bei Charondas, Phaleas, Platon, Drakon, Pittakos und schliesslich von Androdamas von Rhegion nennen. Die Analytiker sprechen von einem Nachtrag oder von einem «Gesetzgeberkatalog»; seine späte Abfassung ist unverkennbar und möglich, auch ohne dass Aristoteles, wie Jaeger meinte, Aristoxenos und Dikaiarch ausgewertet hätte; zweifellos war er über ihre Unternehmungen unterrichtet, und es mag sein, dass er mit Rücksicht auf zu erwartende ausführlichere Darstellungen sich hier auf knappste Hinweise beschränkt hat; so konnte auch Solon hier im Hinblick auf die ihn besonders herausstellende Verfassungsgeschichte Athens mit wenigen Sätzen gezeichnet werden. Man sieht, wie Aristoteles seine politischen Pragmatien zusammenstellt und sie mit knapp gehaltenen Ergänzungen versieht, vielleicht mit der Hoffnung, dass das, was er hier nur noch als Skizze oder einfachen Hinweis gibt, von der künftigen Generation ausgeführt und gegebenenfalls an den richtigen Platz gestellt werden wird.

Zur Datierung mindestens einiger Komplexe des zweiten Buches geben die Angaben 1270 b 11 («wie jetzt in Andros»), 1272 b 20 (vgl. zu beiden Stellen Newman II, 334. 360) einen Hinweis auf das Jahr 333; nach v. Arnim wäre an der ersten Stelle $\epsilon\nu\tau\omega\varsigma\alpha\delta\rho\tau\omega\varsigma$ in $\epsilon\nu\tau\omega\varsigma\alpha\pi\tau\rho\tau\omega\varsigma$ zu korrigieren und auf die Zeit 331/330 zu beziehen, was die Billigung von W. Theiler gefunden hat (*Mus. Helv.* 9, 1952, 78).

Das dritte Buch führt wieder ganz in die politische Realität zurück. Es umfasst einen Komplex grundsätzlicher Untersuchungen, erfüllt jedoch in der Gestalt, die es abschliessend von Aristoteles erhalten hat, auch die Aufgabe, den zunächst völlig selbständigen, die Bücher IV, V und VI umfassenden Pragmatienblock an den voraufgehenden Teil anzuschliessen.

Eine Untersuchung von Politien setzt voraus, dass man weiss, was eine Polis ist, denn ausser der staatlichen Gemein-

schaft überhaupt versteht man darunter auch die spezielle Form ihrer Ordnung, die Verfassung. Da die Polis eine Zusammenfügung von vielen Gliedern, nämlich den Bürgern ist, wird man über Begriff und Wesen der Polis Klarheit gewinnen, wenn man feststellt, wem die Bezeichnung Bürger zukommt und was das Wesen des Bürgers ausmacht. Es ergibt sich, dass mitentscheidende Stimme und amtliche Gewalt ihn wesentlich kennzeichnen, vor allem den Bürger der Demokratie, denn es gibt ja auch Verfassungen, die nur ausserordentlich berufene Volksversammlungen kennen und die die Gerichtsbarkeit bestimmten Behörden zuweisen. Sodann wird geklärt, in welcher Weise ein Staat, der doch ein die Lebensspanne seiner Bürger übergreifendes, der geschichtlichen Wandelbarkeit unterworfenes Leben hat, seine Identität wahrt, — eine Erörterung, die zwangsläufig auf die ethische Frage des individuellen Leistungsvermögens und des Leistungswillens zum Wohl der Gemeinschaft führt, also auf die Frage nach der *ἀρετή*. Neben der im individuellen Bezirk und nicht zuletzt damit im Beruflich-Handwerklichen zu praktizierenden *ἀρετή*, die jedem Menschen eignet und sich in entsprechend differenzierter Form zeigt, muss die spezifisch bürgerliche, das Gesamtwohl erstrebende Tugend bewiesen werden. Beide Tugenden fallen nicht schlechthin zusammen; an den Gebietenden ergeht die zusätzliche Forderung der Einsicht, *φρόνησις*, d.h. der entwickelten dianoetischen Leistungsfähigkeit. Die Erziehung muss dieser verschiedenen Anforderung sich anpassen. Nun soll aber der gute Bürger sowohl gehorchen wie gebieten können, und die bürgerlich-politische Tugend erweist sich gerade darin, beides zu leisten. Diese Forderung führt zwangsläufig zur Demokratie oder zur Politie.

Wie sehr die realen Gegebenheiten die Untersuchung bestimmen, zeigt die anschliessende Erörterung der Frage, inwieweit der niedere freie Handwerker in seiner Mentalität als Bürger gelten kann. Die Antwort ergibt sich aus der

Verfassungsform; für die athenische Demokratie etwa ist die staatsbürgerliche Gleichheit selbstverständlich und mithin diese Frage sinnlos. Damit erwächst die Aufgabe zu untersuchen, wie viele Verfassungsformen es gibt und worin sie sich unterscheiden. Zuvor aber ist zu klären, zu welchem Zweck der Staat besteht, der ja — damit erinnert Aristoteles an seine ersten Ausführungen — dem natürlichen Trieb des Menschen zur Staatlichkeit zu verdanken ist, jedoch — und damit ergibt sich schon die Antwort — nicht diesem Geselligkeitstrieb allein, sondern gerade auch dem Willen nach dem für die Gesamtheit Besten, d. h. nach dem guten und dadurch schönen, glückseligen Leben. Die Frage nach Anzahl und Art der Verfassungen beantwortet Aristoteles zunächst mit dem Hinweis auf entsprechende Ausführungen in den der weiteren Öffentlichkeit übergebenen Schriften, sodann mit der Erläuterung, wie sehr das Gebieten schon im häuslichen Bereich differenziert und hier wie in der Öffentlichkeit das Beste für die Untergebenen bezweckt. Durch beständiges Abwechseln in den Ämtern wird die Beachtung allgemeinverbindlicher Rechtssätze und damit des Gesamtwohls bezweckt. Nur diejenigen Verfassungen, die auf das Gemeinwohl abzielen, können als rechte Formen staatlichen Lebens gelten und diejenigen, die den Regierenden einen Vorteil zusichern, sind nichts als « Ausschreitungen », *παρεκβάσεις*; das Verhältnis der Beamten zu den untergebenen Bürgern verwandelt sich hier in die Befehlsgewalt von Herren über Sklaven. Die Polis als eine Gemeinschaft freier Menschen hört damit auf zu existieren.

Bestimmt man die Verfassungen nach der Art des in ihnen regierenden Elementes, so ergeben sich die Typen Monarchie, Aristokratie, Politeia, wenn die Regierenden das Gemeinwohl beachten, hingegen als *παρεκβάσεις* die Tyrannis, die Oligarchie und die Demokratie, wobei man das eigene Wohl oder das der eigenen Schicht, der bemittelten oder der unbemittelten, verfolgt. Bei aller Unzuläng-

lichkeit, die ja allen Definitionen innewohnt, entspricht diese Typologie doch der geschichtlichen Wirklichkeit, so betont Aristoteles, um jetzt die Rechtsgrundlage in der Oligarchie und in der Demokratie und damit auch die Richtigkeit der für diese Verfassungen gegebenen Definitionen zu überprüfen. Auch hier wird an frühere Ausführungen innerhalb der *Ethika* erinnert. Der Irrtum hinsichtlich der Frage der persönlichen Gleichheit führt zu falschen Ansichten über Recht und Berechtigung. Damit geht das echte Ziel der Staatlichkeit, das durch den sittlichen Willen bestimmte gute und glückselige Leben, die Eudämonie, verloren. Alle anderen Staatstheorien, nicht zuletzt die Vertragstheorie des Sophisten Lykophron, sind verfehlt, und wenn man sich auf den Allianz- oder Vertragsgedanken beschränkt, so bewegt man sich auf einer Stufe, von der aus man das wahre Wesen der Staatlichkeit nie erfassen kann. Sie ist in ihrer ethischen Zielsetzung an die in einer Polis vereinte Lebensgemeinschaft und nicht an Kontrakte und Allianzen verwiesen, die aus bestimmtem Grunde eine Polis mit einer anderen Polis im zwischenstaatlichen Verkehr eingehen kann. Die Staatlichkeit im aristotelischen Sinn ist eine ethische Grösse, nicht ein Begriff einer im Machtdenken befangenen Gewinn- und Versorgungspolitik.

In der schwierigen Frage, ob der Menge oder den Begüterten oder dem Adel, ob einem einzigen und zwar dem Besten oder einem Tyrannos die Regierungsgewalt zuerkannt werden soll, entscheidet sich Aristoteles schliesslich für die Menge, die man als einen Menschen mit vielen Gliedern und vielen, kleinen, aber schliesslich eine grosse Summe ergebenden Partikeln ethischer und dianoetischer Tugend ansehen könne. Diese Wertung, die nicht für alle Völker getroffen, wohl aber dem hellenischen Volk zuerkannt werden kann, auf das ja die aristotelische Betrachtung abzielt, führt unmittelbar auf jene gute demokratische Staatsform, die Aristoteles als *πολιτεία*, d. h. als die Ver-

fassung schlechthin, die im Grunde einzige dem sittlichen Staatszweck entsprechende Lebensform der menschlichen Gesellschaft bezeichnet. Gerade angesichts dieser von Aristoteles als *ἀποτία* gekennzeichneten Frage nach dem richtigen Regierungselement fällt die These, es sei besser, das Gesetz anstelle des den seelischen Einflüssen unterworfenen Menschen regieren zu lassen, dank der Erkenntnis, dass das Gesetz ja jeweils den Charakter der Regierenden empfange; die aporetische Situation erfährt also durch jene These keinerlei Veränderung. Der Ausweg auf einen Gesetzesstaat entfällt. Aber damit entfällt nicht auch das Gesetz, selbst wenn es nur in den wahren Verfassungen und nicht bei den Ausartungen gerechte Gesetze geben kann.

Mit den Kapiteln III, 12 und 13 fügt Aristoteles einen früheren Vortrag ein, der sich mit den voraufgehenden Themen sehr berührt, wie Aristoteles mit Hinweisen selbst betont. Die Aufnahme dieser früheren ausführlichen Darlegungen zeigt, welche Bedeutung und Gültigkeit ihnen Aristoteles zuspricht. Die sittliche Verpflichtung, die hinsichtlich der Regierung und Gesetzgebung allen Regierenden obliegt, besteht in besonderem Mass für den Alleinherrschер. Damit erscheint es geboten, die Arten und Probleme dieser Herrschaftsform zu untersuchen (III, 14). Die Annahme liegt nahe, dass Aristoteles hierbei auf seine dem jungen Alexander gewidmete Schrift *Über das Königtum* zurückgegriffen hat. Er hatte mit dieser Monographie eine bereits mehrfach, so von Antisthenes und Xenophon, gepflegte Thematik fortgesetzt. Hierzu reizten persönliche Momente — man denke an Themision von Kypros, Hermeias von Atarneus, an Philippos und Alexander — nicht weniger als die sich ankündigenden grossen politischen Veränderungen. Seit dem Peloponnesischen Krieg hatte nach seiner aussenpolitischen Betätigung und in seiner innerpolitischen Bestrittenheit das spartanische Königtum für eine lebhafte

Beachtung und eine rege Diskussion dieser in der griechischen Welt problematisch gewordenen Herrschaftsform gesorgt.

Auch bei diesen Problemen wird die Abhängigkeit des staatlichen Lebens und seiner Verfassung von der *Ethik*, von der sittlichen Haltung der Regierenden und der Regierten, unterstrichen. So kann das absolute Königtum, in anderen Fällen die Aristokratie die rechte Verfassung sein. Für ein gutes Bürgertum ist es die Politie. Jede Verfassungsform erfordert eine bestimmte, ihr entsprechende Veranlagung und eine innere Bereitschaft und Zustimmung zu ihr. Seine Ausführungen beschliesst Aristoteles mit einer Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse, die sich aus der aporetischen Untersuchung ergeben haben. Der beste Staat ist derjenige, in dem die Besten regieren: wenn es nur einen Besten gibt, dann er, sonst ein ganzes Geschlecht oder die Menge, eben das an *ἀρετή* hervorragende Element; dieses ist fähig, auf das wählenwerteste Leben hin zu regieren, und die Regierten sind gewillt, einem solchen Regiment zu folgen. Aristoteles schliesst diese Pragmatie, indem er an das frühere Ergebnis erinnert, im besten Staat falle die individuelle Mannestugend mit der Bürgertugend zusammen, und er folgert, dass man auf dieselbe Weise und durch dieselben Mittel ein tugendhafter Mann werden und einen Staat als aristokratisch oder königlich regiertes Staatswesen einrichten kann, so dass auch nahezu dieselbe Erziehung und sittliche Gewöhnung den tugendwilligen Menschen und den Politiker und den des Königtums fähigen Mann heranbilden werden. Die Pragmatie schliesst mit der Ankündigung: «Nach diesen Feststellungen muss nun der Versuch gewagt werden, von der besten Staatsform zu sagen, auf welche Weise sie ihrer Natur nach entsteht». Der in unseren Handschriften und Ausgaben noch folgende Text stammt nicht von Aristoteles. Die Folgerungen, die man aus seiner Ähnlichkeit mit dem

Anfang des VII. Buches für die Entstehung der *Politika* zog, sind hinfällig. Aber es bleibt gültig, dass das III. Buch, besonders mit seinen Hinweisen auf die bei jeder guten Verfassung erzielbare beste Form, die Grundlage für die Ausführungen im VII. und VIII. Buch abgibt. Doch sind diese Vorträge, wie schon der Stil zeigt, eine ursprünglich selbständige Niederschrift. Allerdings liegt ihr dieselbe ethische Forderung zu Grunde, sie ist eine Frucht desselben Staatsdenkens. Es wird hierüber später noch zu sprechen sein.

Dem nun folgenden Mittelblock, den Büchern IV, V, VI, hat Jaeger einen derart empirischen Charakter zugesprochen, dass es unverständlich erscheint, wie Aristoteles diesen Komplex zwischen die beiden idealistisch bestimmten Pragmatienblöcke einschieben konnte. Aber bei seiner Beurteilung des Mittelteiles hat den Analytiker die Vorstellung geleitet, die früheren Konzeptionen seien noch ganz vom Geist platonischer Idealstaatsdialektik beherrscht, und er fragte also auch hier nach einer solchen Grundlage. Doch war schon der junge Aristoteles ein kritischer und wesentlich selbständigerer Forscher; einen solchen Platoniker, wie ihn Jaeger erwartet, kann man allerdings in diesem Mittelteil der *Politika* nicht finden, wohl aber einen Aristoteles, der bei aller klaren Sicht in die politische Wirklichkeit die in den voraufgehenden Pragmatien erhobenen idealen Anforderungen keineswegs vergisst. Sie bilden nach wie vor die Grundlage jeder normativen Politik. Der ethische Einschlag ist hier keineswegs geringer als in der aporetischen Pragmatie (Buch III). Es wird sich zeigen, dass auch die Schlussbücher einen anderen Charakter haben als Jaeger ihn zeichnete: bei aller Anregung durch Platons Staatsdenken und durch konkrete Ausführungen in den *Gesetzen* handelt es sich hier nicht um einen in gleicher Ideologie, bei lediglich sachlicher Variation, dialektisch konstruierten Idealstaatsentwurf. Realpolitisches Denken und eigene Lebenser-

fahrung führen zu einer auf die irdische Wirklichkeit gerichteten Darlegung des κατὰ φύσιν Bestmöglichen. Sobald man an Stelle des vermeintlichen Platonjüngers Aristoteles einen selbständigen Akademiker sieht, rücken die analytisch richtig erkannten Teile nach ihrer Grundhaltung näher aneinander. Bei aller Differenziertheit, bedingt durch die verschiedenen Aspekte und angewendeten Methoden, ist allen politischen Pragmatien dasselbe philosophische Stratum zu eigen. Wenden wir uns nach dieser Vorbemerkung Buch IV zu.

Wie die anderen Wissenschaften, so beginnt Aristoteles, muss auch die politische Betrachtung sich nach ihrem Objekt ausrichten. Sie muss erforschen, wie die beste, unbehindert nach Wunsch bestimmbare Verfassung beschaffen sein muss und für welche Menschen sie passt. Man darf dabei nicht auf die erhabenste Verfassung verfallen, aber auch nicht einfach ein bereitliegendes Modell, etwa Lakedaimon, nehmen, sondern eine solche Form finden, die man von den bestehenden Gegebenheiten aus aufgreifen kann, denn ein Politiker soll auch den vorhandenen Verfassungen danach aufhelfen können. Hierzu aber bedarf es eines genauen Sachwissens über die Verfassungen und über ihre Unterschiede sowie über die Art ihrer Zusammensetzung, also einer Einsicht, die jeweils die besten, für jede Staatsform passendsten Gesetze finden lässt. Es soll nun — damit gibt Aristoteles einen Plan über seine weiteren Ausführungen — zunächst die relativ beste Verfassung ermittelt und auch untersucht werden, mit welcher, wenn gleich schlechten, Form man sich notfalls zufrieden geben kann. Da über Königtum und Aristokratie bereits gesprochen ist, bleibt noch die Politie zu betrachten samt den παρεκβάσεις dieser Formen, also Tyrannis, Oligarchie und Demokratie, sowie deren Unterarten, und es gilt weiterhin zu fragen, wie man diese Verfassungen verwirklicht im Hinblick auf ihre verschiedenen Spielarten, und schliesslich

muss noch das Problem angegangen werden, welche Momente allgemein und welche für jede Staatsform speziell zum Untergang oder zur Erhaltung des Staatswesens führen und aus welchen natürlichen Ursachen sich diese Faktoren ergeben. Damit hat Aristoteles sein generelles, auch das V. und VI. Buch erfassendes Thema genannt.

Die Tatsache, dass es mehrere, artverschiedene Verfassungen gibt, beruht auf einer verschiedenen gesellschaftlichen Struktur; die soziale Schichtung und in ihr die Grösse und Macht der einzelnen Schichten bestimmen die Art der Staatsverfassung, und es wirken neben den sozialen Verhältnissen auch noch andere Umstände mit, wie etwa das Verhältnis zu den Nachbarstaaten. Es wird also besonders die sozial bedingte innere Gliederung zu beachten sein. Praktisch reduziert sich die Untersuchung auf die hauptsächlich anzutreffenden Typen: auf die Demokratie und Oligarchie, wobei deren gute Formen, Politie und Aristokratie, ebenfalls erörtert werden müssen. Wenn dabei an frühere Formulierung erinnert wird und die eine oder andere Wiederholung begegnet, so ist dies nicht unmethodisch, sondern dem Lehrvortrag stilistisch durchaus angemessen; nur in Texten, die eine für die weitere Öffentlichkeit berechnete Form erhalten haben, ist Aristoteles bedacht, die Freiheiten des Lehrstils abzulegen. Es kommt ihm bei den folgenden Ausführungen über die verschiedenen Erscheinungsformen, die man bei jenen Verfassungstypen und ihrer sozialen Gliederung antrifft, nicht auf komplette Erfassung und nicht auf eine genaue Gegenüberstellung von Verfassungsform und sozialer Struktur an, die ja einander entsprechen sollen: es gehört zum Wesen des aristotelischen Lehrvortrages, dass nicht alles detailliert ausgeführt wird, sondern manches dem Denken der Hörer zur Weiterarbeit überlassen bleibt, zumal wenn neue, wichtige Beobachtungen sich vordrängen, wie die Erkenntnis, dass in einem nicht demokratischen Staatswesen auch demokratisch regiert werden kann

und dass also Verfassungsform und innere Verwaltung durchaus nicht zu kongruieren brauchen: es kommt eben auf den Geist an, der die Regierenden wie die Regierten bestimmt.

Damit ist ein grosser Fortschritt über die früher (III, 7) ausgesprochene Gleichung (Staatsform = Regierung) hinaus gewonnen. Hier liegt kein Widerspruch vor, sondern eine bei weiterem Nachdenken und tieferer Einsicht gewonnene Erweiterung des Wissens — wenn man will: eine Selbstkorrektur. Hier wie in ähnlichen Fällen ergibt sich kein echter Ansatzpunkt für eine auf Widersprüche achtende und diese zur Schichtenbestimmung auswertende Analyse. Doch sind derartige Erkenntnisfortschritte für eine genetische Betrachtung von unbestreitbarem Aussagewert.

Erhebliche Bedeutung für die Ausführungen des V. und VI. Buches kommt jener schon in der methodischen Einleitung des IV. Buches ausgesprochenen Weisung zur Verbesserung des politischen Lebens zu, man müsse eine solche Staatsordnung vorschlagen, dass die Bürger leicht überzeugt und geneigt werden, sie aus den bestehenden Verhältnissen zu entwickeln, wie es ja keine geringere Leistung sei, eine Verfassung geradezurichten als eine von Grund auf neu einzurichten (IV, 1, 1289 a 1-4). Den «Umwürfen» ($\muεταβολαι$) zum Schlechteren hin ist eine positive Umgestaltung entgegenzusetzen. Gegenüber den auf den besten Zustand, also einen eigentlich unveränderbaren, festen Status, abzielenden Idealstaatsentwürfen Platons sieht Aristoteles auf die Wandelbarkeit und Bewegtheit des politischen Lebens, entsprechend der Erkenntnis, dass Leben Bewegung ist und dass damit die aktuelle Verwirklichung des Potenziellen offensteht.

Nach dem vorgezeichneten Programm (IV, 2, 1289 b 12 ff.) werden IV 3-10 die Unterformen der Verfassungen betrachtet, um mit dieser Bestandsaufnahme des real Gegebenen das Verständnis für die Forderungen vorzubereiten

die sich aus der Betrachtung der politischen Wirklichkeit ergeben (IV, 11): welche die beste Verfassungsform und welches das beste Leben für die meisten Staaten und die meisten Menschen ist, entscheidet man nicht nach einer Tugend, die über die Kraft der Leute geht, noch nach einer Bildung, die eine natürliche Begabung und den Zufall des Begütertseins voraussetzt, noch nach einer wunschgemässen Verfassung, sondern im Hinblick auf ein Leben, das für die meisten erreichbar ist, und auf eine Verfassung, deren die meisten Staaten teilhaft sein können. Auch was man als Aristokratien anspricht, entfällt für die meisten Staaten oder es grenzt eine solche Form an die Politie. Die Entscheidung über all diese Fragen erfolgt aber nach denselben Grundsätzen. Denn wenn in den ethischen Vorlesungen zu Recht gesagt wurde, das glückliche Leben bestehe in einem hinsichtlich der Tugend ($\delta\varphi\epsilon\tau\eta$) nicht behinderten Leben, die Tugend aber bestehe in einem mittleren Verhalten zwischen Extremen, so muss das beste Leben das Leben in einer für jeden erreichbaren Mitte sein. Diese Bestimmungen gelten zwangsläufig auch für die Verfassung eines Staates, denn sie ist ja seine Lebensform.

Zu Beginn der Untersuchung, welche Verfassung für welche Leute nützlich ist, nennt Aristoteles die wichtige Regel über die Kraft, die einer jeden Verfassung ihre Erhaltung sichert: der Teil einer Bürgerschaft, der eine bestimmte Verfassung erhalten wissen will, muss stärker (nicht «grösser», so irrtümlich Burkert, *Philologus* 103, 1959, 169) sein als der Teil, der das nicht will. Auf diese Existenzformel greift Aristoteles wiederholt zurück (etwa V 9, 1309 b 16). Daher ist es wichtig, bei jedem Staat sorgfältig auf Qualität und Quantität zu achten. Als Qualität gelten Freiheit, Begütertheit, Bildung, Adel; als Quantität das Überwiegen an Zahl. Die Qualität kann sich bei einem anderen Teil der Bürgerschaft befinden als bei der Quantität. Deshalb muss man beide Verhältnisse zusammenzubringen versuchen,

ihre Bereiche zur Deckung bringen. Belässt man es bei der Divergenz, so verbleibt es bei den anzutreffenden Verfassungen und es gelingt nicht, die jeweils beste Form zu erreichen. Es ist daher zweckmässig, die Kunstgriffe aufzuzeigen, mit denen man in den vorwiegend vorkommenden Staaten, also in den Oligarchien und Demokratien, die Erhaltung des bestehenden Zustandes zu erreichen und die Entwicklung zur besten Form hin zu verhindern pflegt. Es ist ähnlich wie bei der Rhetorik: auch hier muss man ja die Möglichkeiten des Überredens und Täuschens kennenlernen, wie in der Logik die Fangschlüsse, wenn man solchen Manövern nicht unterliegen will. Um jene politischen Tricks zu erkennen, muss man die innere Einrichtung der Gemeinwesen sorgfältig untersuchen: Volksversammlung, Ämter, Gerichte, Bewaffnung, Gymnasia. Man kann dann sehen, wie durch eine an sich unverfänglich erscheinende Gesetzgebung die Machtverhältnisse zunächst ganz unmerkbar verändert werden können, so dass das Staatswesen eine nunmehr ganz andere Struktur besitzt. Auf diese Weise entsteht nicht nur eine Fülle von Unterarten bei einem bestimmten Verfassungstyp, sondern es kann eine Staatsform ganz in einen anderen Typ umschlagen. Will nun ein verantwortungsbewusster Gesetzgeber ermitteln, was einer Verfassung verhelfen kann, zur bestmöglichen ihrer Art oder zur besten überhaupt zu werden, so muss er auf dreierlei achten: erstens auf das die Angelegenheiten der Gesamtheit beratende Element, zweitens auf die Besetzung und die Kompetenz der Magistraturen und drittens auf die Rechtspflege. Sind diese drei Dinge wohl geordnet, dann ist das ganze Gemeinwesen in dem bestmöglichen Zustand.

Die Frage nach der strukturellen Veränderung politischer Lebensformen führt zur umfassenden Untersuchung, wie viele und welche Ursachen für den Verfassungswandel es gibt, welche Umstände jeweils eine Verfassung zerstören

und welche Form in welche andere zumeist überzugehen pflegt, andererseits aber auch zu der Frage, welche Faktoren allgemein und bei jeder Verfassung speziell die Erhaltung der Staatsform bewirken. Es ist methodisch interessant, dass Aristoteles hier ein Untersuchungsthema auf den Formenreichtum des politischen Lebens anwendet, das er früher in seiner naturwissenschaftlichen Forschung gestellt hatte. Das Ergebnis dieser Forschung liegt vor in der Schrift *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*. Nach Ross fällt ihre Niederschrift in die Wanderzeit, nach Düring ist sie schon früher, noch vor Platons Tod, verfasst. Aristoteles nennt es hier als seine Aufgabe, zu sprechen über Entstehung und Untergang der Dinge, die von Natur entstehen und vergehen, um sodann ihre Ursachen und deren Definitionen und auch den Unterschied zwischen Vergrösserung und Veränderung zu untersuchen. Wenn Aristoteles jetzt diese Fragestellung auch auf die politischen Lebensformen überträgt, so beweist das, dass er ihr grundsätzliche Bedeutung zuspricht. Es zeigt sich erneut die innere Einheit seines Forschens. Sie wird durch die Adaption der Methode, wie sie das jeweilige Objekt verlangt, keineswegs brüchig oder unerkennbar. Aber man muss zugeben, dass das ungeheure Tatsachenmaterial und die Art seiner Darbietung in den Büchern V und VI den Eindruck einer mehr oder weniger rein empirischen Faktensammlung erwecken kann. Auch der Stil lehrt, dass Aristoteles mit der systematischen Ordnung eines erdrückenden Materiales ringt, dessen Sichtung ihm nicht überall zu gelingen scheint. Das Beweismaterial ist so reichlich, dass er oft fast stichwortartig nur das Wichtigste vorlegt; gelegentlich klingt es, als ob nur Hinweise gegeben würden oder an Dinge erinnert sei, die den Hörern bekannt wären; er scheint die Kenntnis mancher Ausführungen vorauszusetzen, die in den gesammelten Politien standen. Es können hier nur die wichtigsten Grundgedanken berührt werden.

Der tiefste Grund zu einer $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\omega\lambda\eta$ liegt in der $\xi\xi\xi$ bestimmter Leute, die ihre Gleichheitsansprüche unerfüllt sehen, mögen diese nun berechtigt d. h. objektiv gesehen gerecht oder unberechtigt und also ungerecht sein. Das Ziel ist Gewinn und Ehre oder wenigstens die Beseitigung der Benachteiligung. Die erstrebte Veränderung kann sich gegen die Politeia d. h. die Verfassung, oder gegen das Politeuma, also gegen die Machthaber richten. Die auslösenden Ursachen sind: Differenzen der Grossen, Zuwachs an Macht oder Ansehen in einer Bevölkerungsschicht, Störung des Gleichgewichtes zwischen Arm und Reich bei schwachem Mittelstand. Die Umgestaltung kann sich in verschiedenster Weise abspielen: sie kann mit Gewalt erfolgen oder auch durch List zustande kommen, sie kann einen schleichenden Verlauf nehmen oder in plötzlichem Wechsel durch Schicksalsschläge, unter dem Einwirken höherer Gewalt, eintreten. Der Anstoss zur Umgestaltung erfolgt aber auch von aussen her, und sie vermag eine Richtung zur entgegengesetzten, zur nächstliegenden oder zu einer artgleichen Verfassung hin einzuschlagen. Das ursprünglich feste Ziel kann im Laufe der Umgestaltung immer weiter gesteckt und auch erweitert werden, so dass sich neue Missverhältnisse ergeben, aus denen nicht selten eine lange Kette von Umstürzen entsteht. Will man einem solchen Prozess und der Unstetigkeit begegnen, die ein Verfassungswandel leicht hinterlässt, so muss erkannt werden, woraus jene zum Umsturz treibende Haltung erwächst. Bei der Ermittlung dieser wie auch der erhaltenen Faktoren verwertet Aristoteles die Ergebnisse seiner Forschung und seiner Untersuchungen über die psychischen Triebkräfte und das Erkenntnisvermögen, auf dieser Grundlage beruhen seine Ausführungen über das politische Verhalten. An Motiven, die zu gewaltsamem Umsturz treiben, nennt Aristoteles: Gewinn und Ehrenstellungen, die anderen zufallen, während man selbst leer ausgeht;

Gewalttätigkeit, die man erleidet; Angst und Furcht; Übergewicht an Macht bei einem einzelnen oder mehreren; Verachtung und Beleidigung von Seiten der Regierenden; unverhältnismässiges Wachstum einer Bevölkerungsschicht. Das Politeuma vermag durch eigenes Verhalten zur Umgestaltung anzureizen: so durch Amtserschleichung, Nachlässigkeit und die Verletzung der Verfassung im kleinen. Gerade diese Ungesetzlichkeit in kleinen Dingen ist eine häufige Ursache des Verfalls gut gemischter Verfassungen. So beginnt Aristoteles hier gleich mit seiner Darlegung der verfassungserhaltenden Kräfte (*σωτηρίαι*). Man muss darauf halten, die Gesetze zu erfüllen, und muss grundsätzlich all das nicht erst aufkommen lassen, was zur zerstörenden Kraft werden kann. Zweckmässige Kompetenzbeschränkung und rechtzeitiger Wechsel bei den Ämtern, kein Gewinn bei der Amtsführung und soziale Gerechtigkeit in weitestem Sinne erhalten eine Verfassung. Besonders wichtig ist, dass die obersten Funktionäre drei Eigenschaften besitzen: Liebe zur bestehenden Verfassung («Verfassungstreue»), grösste fachliche Befähigung zu den amtlichen Leistungen, Verantwortungsbewusstsein (*ἀρετή*) und gerechtes Verhalten entsprechend der Verfassung. Entscheidend für den dauernden Bestand einer Verfassung ist, dass man auf die jeweilige Verfassung hin erzieht. Die nützlichsten, einmütig beschlossenen Gesetze bleiben ohne Wirkung, wenn man nicht daran gewöhnt und in der Verfassung, ihrem Charakter entsprechend, erzogen wird. Nur so wird man fähig, etwa in einer Demokratie auch demokratisch zu leben und zu handeln. Über die Art der staatlichen Ordnung entscheidet der Geist, der die Bürgerschaft belebt.

Der Gedanke, neben den formzerstörenden auch die erhaltenden Kräfte zu untersuchen, ist nicht zuletzt noch durch Platon angeregt, der es nicht versäumt hatte, für seinen Gesetzesstaat auch die ihn bewahrenden Kräfte aufzudecken, wie Theiler gezeigt hat. Ihm verdanken wir auch

den Nachweis, wie sehr Aristoteles bei seiner Ausführung des wünschbaren Staates in den Büchern VII und VIII Platons *Gesetze* berücksichtigt hat. Er ordnet aber nach eigenem Plan und wählt sehr kritisch, was zu seiner sorgfältig überlegten und mindestens in Gedanken bereits festen Konzeption passt. Die geistige Auseinandersetzung mit Platons Werk ist längst vollzogen; was vor seiner Kritik nicht bestanden hat, ist abgetan und wird stillschweigend übergangen. Manche Gedanken in Platons *Gesetzen* sind nicht eigentlich platonisch, sondern entsprechen dem, was auch andere dachten und wünschten. Ohne Unterstützung hätte Lykurgos seine Reformen nicht durchführen können, der in manchen Punkten von Platon, dessen Schüler er war (Diog. L. III, 46), angeregt sein mag. Man macht für den Militär- und Polizeidienst, wie ihn Aristoteles fordert, auf *Leg.* VI, 760-763 aufmerksam und verweist auf die Bemerkungen, die VII, 12 (aber auch VII, 9) in der *Politik* begegnen. Sie entsprechen der Ephebenordnung in der *Athen. Pol.* c. 42. Auch die Ausführungen über die Stadtbefestigung (VII, 11) dürften durch die militärischen Sicherheitsmaßnahmen Lykurgs mitveranlasst sein, dessen staatsmännisches Wirken nach 338 bis 326 gedauert hat. Auf das Problem der Hafenbevölkerung (VII, 6) kommt auch Theopomp zu sprechen (*FGrH* 115, Fr 62). Es ist durchaus möglich, dass in ihrem wesentlichen Bestand die Bücher VII und VIII einmal eine selbständige Pragmatie bildeten, die auch stilistisch schon für die Ekdosis an eine weitere Öffentlichkeit berechnet war. Besonders zu beachten ist, dass sie einen Verfassungstyp voraussetzt, der weder als monarchisch noch auch als aristokratisch gekennzeichnet ist, aber selbstverständlich auch kein Element einer schlechten Demokratie aufweist: Aristoteles gibt hier also in etwa eine Skizze des Staatswesens, das er als die Verfassung schlechthin bezeichnet, also die Zeichnung eines Gemeindestaates, der seiner Politik entspricht. Sie ist für das Ganze wie für den Einzelnen

die beste Lebensform, sie gewährt die von der rechten Einsicht geleitete politische, also praktische und produktive Tätigkeit, die zur Eudämonie führt. Es ist aber auch durchsichtig, weshalb Aristoteles hier eine ausdrückliche Deklaration der Staatsform meidet: es kommt ihm in dieser ursprünglich selbständigen, nicht auf eine Verbindung mit seinen anderen politischen Pragmatien berechneten Schrift darauf an, den Eindruck zu vermeiden, es handele sich hier lediglich um ein neues Gedankenexperiment geläufiger Idealstaatsutopie, denn es liegt ihm daran, gerade für das aktuelle politische Leben, für das Bedürfnis des Tages dienstbar zu werden. Bei jeder Neugründung eines Gemeinwesens im Zuge der ja auch im IV. Jh. noch andauernden, dann nach dem Alexanderzug sich ungeheuer ausweitenden Kolonisation bestand ja die Frage, welche politische Ordnung dem neuen Staatswesen zu geben sei. In der Regel wurde nach dem Modell der Mutterstadt entschieden; aber Modifikationen waren nicht ausgeschlossen, und wenn an der Gründung mehrere Staaten beteiligt waren, konnte das junge Gemeinwesen auch neue Wege einschlagen. Sie zu weisen und vor allem die ethischen Voraussetzungen für ein gutes Gemeinschaftsleben zu zeigen, ist Aristoteles bestrebt, und wenn man auch nur in manchen Punkten ihm folgt, so ist schon mit einem solchen Anfang viel gewonnen.

Die *Politika* haben, so wie sie uns vorliegen, keinen Abschluss. Solange man die Bücher VII und VIII für einen Idealstaatsentwurf hält, kann man die Annahme aussprechen, Aristoteles habe ihn, einen Irrweg erkennend, abgebrochen. Aber das widerspricht dem Plan am Schluss der *Nikomachischen Ethik* und den anderen Momenten, die nicht auf ein Jugendwerk deuten, sondern auf eine reife, aus vielen Vorstudien erwachsene Konzeption. Man erleichtert sich den Zugang, wenn man nicht Hypothetisches wagt, sondern auf Textverlust erkennt, wie er etwa ja auch nachweisbar bei der *Poetik* eingetreten ist.

Zwischen den beiden Lehrkomplexen Ethik und Politik besteht der engste Zusammenhang, und ohne Kenntnis der ethischen Lehrvorträge bleiben die politischen unverständlich; deshalb nimmt Aristoteles immer wieder die ethischen Grundfragen auf oder verweist doch wenigstens darauf. Bei der Darbietung historischen Materials und verwaltungsmässiger, technischer Vorgänge jedoch ist das nicht immer möglich, wie die Bücher V und VI lehren. Doch auch hier sind die Grundlagen der Kritik unverändert. Sie werden als bekannt vorausgesetzt. Auch ist die Möglichkeit und das Mass ethischer Erörterung bei den politischen Fragen und Vorgängen sehr abhängig von dem methodischen Anschnitt der Probleme. Aber unverkennbar scheint mir, dass es in der Tat über Ethik und Politik bei Aristoteles nur *eine Philosophie, einen geschlossenen Gedanken- und Lehrkomplex* gibt, *ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία*, wie er selbst sagt. Sie ist nicht, wie die *μαθηματική*, die *φυσική* und die *θεολογική* es sind (*Metaph.* E, 1, 1026 a 18), eine rein theoretische Wissenschaft, sondern sie muss aus der *θεωρίᾳ* heraus zu praktischem Handeln und zu produktiver Tätigkeit vordringen, *πρακτική* und *ποιητική* sein. Es scheint, dass Aristoteles selbst, als er in Athen sein Lebenswerk gefährdet sah und selbst schon leidend war, während der letzten Monate seines Lebens in Chalkis noch versucht hat, seine Lehrvorträge zu ordnen und in einen Zustand zu bringen, der seinem Nachfolger ihre Weiterverwertung ermöglichte. Dabei musste er sich auf Verweisungen und wenige Ergänzungen beschränken.

Es fällt schwer, der Besonderheit dieser nicht als Publikation gedachten Zusammenstellung in der Interpretation gerecht zu werden. Bei entwicklungsgeschichtlicher und biographischer Betrachtung wird man gerade auf die stilistischen Divergenzen, auf die Härten und die Abbrüche, auf alles Unausgeglichene achten. Umgekehrt werden bei systematischer Auslegung diese Unterschiede irrelevant.

Ich habe mich bemüht, die echten Schwierigkeiten stehen zu lassen, die nicht nur im Hinblick auf den Gesamtaufbau vorhanden sind, sondern sich auch in der Betrachtungsweise und in der Methodik zeigen. Den philosophischen Wert der Aporie hat Aristoteles selbst betont (*Metaph.* B, 1) und dabei auch den Weg gewiesen, der zur Euporie führt — jetzt und künftig: ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προύργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς.

DISCUSSION

M. Aubenque: Permettez-moi, Monsieur Stark, de vous poser une question générale. Vous avez entrepris de démontrer l'unité de la construction d'ensemble de la *Politique*, en réaction contre la « Schichtenanalyse » de W. Jaeger. Ma question, la voici: que pensez-vous des dernières lignes de l'*Ethique à Nicomaque*, qui « annoncent » le contenu et le plan de la *Politique* (à l'exception du livre I) ? S'agit-il d'un plan conçu *a priori* ou bien, comme le supposait Jaeger, d'un texte tardif destiné à justifier après coup l'adjonction, entre les livres III et VII-VIII, des livres « empiriques » IV-VI ?

M. Stark: Mit meinen Ausführungen möchte ich nicht Jaegers Schichtenanalyse radikal abweisen. Ich erkenne ihre Leistung durchaus an und setze sie voraus. Mein Ziel hier war es, in einer Besprechung des Gesamtaufbaues zugleich die innere Einheit in all diesen von Aristoteles zu verschiedener Zeit verfassten, aber dann in einer von ihm getroffenen und ergänzten Auswahl zusammengestellten Lehrvorträgen sichtbar zu machen. Diese innere Einheit steht auch hinter den ethischen Lehrvorträgen, und in diesem Sinn bilden *E. N.* und *Politik* eine ideelle Einheit. Sie tritt deutlich, fast programmatisch in dem Schluss der *E. N.* hervor, der beide Sammlungen verbinden soll. Hier liegt kein *a priori* feststehendes Programm vor, aber es hat sich bei der eigenen Ordnung des Materials eine dieser inneren Einheit entsprechende sinnvolle Folge ergeben, der Aristoteles gemäss dem Charakter und Stil der Lehrvorträge eine thematische Form gibt. Die Lehrvorträge selbst haben ein sehr verschiedenes Gepräge, aber das verhindert ihren Verfasser nicht, bei aller sachlichen und formalen Differenz doch eine innere Geschlossenheit und eine bestimmte Grundhaltung zu sehen.

M. Aubenque: Il reste que la construction de l'Etat idéal aux livres VII-VIII ne tient aucun compte de la richesse des matériaux

accumulés aux livres IV-VI, et cela pour une bonne raison: c'est que les livres VII-VIII, comme vous l'avez, je crois, admis, sont plus anciens que la partie centrale. Même si Aristote lui-même a voulu l'ordre actuel des livres, qu'il serait en effet imprudent de changer, il n'est pas sans intérêt, même pour l'interprétation doctrinale, de connaître l'ordre effectif de composition, qui manifeste une structure inavouée, mais non négligeable, de l'œuvre. Tel est, je crois, l'intérêt de la méthode génétique, quels qu'en aient pu être les excès.

Encore une question. Comment répondriez-vous à la remarque souvent faite selon laquelle la fin du livre III annonce *expressis verbis* l'étude sur la meilleure constitution, en des termes qui se retrouvent à peu près exactement au début du livre VII, ce qui donnerait à penser que les livres IV-VI n'appartiennent pas au dessein primitif de l'œuvre?

M. Stark: Gewiss sind die Bücher VII-VIII älter als die zentralen, und man darf das bei der Interpretation nicht übersehen. Ich halte es aber für zweckmässig, dass die Forschung sich nicht ausschliesslich auf einen solchen Aspekt beschränkt; es scheint an der Zeit zu sein, von der Verfangenheit in die rein genetische Fragestellung sich auch einmal wieder zu lösen.

Die Ankündigung am Schluss des III. Buches bezieht sich auf eine Thematik, wie sie in VII-VIII abgehandelt wird, aber sie schliesst nicht aus, dass zuvor noch andere Fragen zu klären sind, wie dies in IV-VI geschieht. Dass einmal eine Vortragsfolge III/VII (wie immer damals III gelautet haben mag) stattgefunden haben kann, ist nicht so wichtig wie die Tatsache, dass trotz des Themas am Schluss von III Aristoteles die zunächst retardierend wirkende Einführung von IV-VI vornimmt.

Aristoteles hatte zu keiner Zeit vor, ein wissenschaftliches Werk *Politik* zu schreiben, so wenig wie ein Werk *Metaphysik*; er hielt zu verschiedenen Zeiten aus verschiedenen Anlässen Lehrvorträge über bestimmte Themen; er hatte keinen Generalplan für ein künftiges Werk *Metaphysik*, ebenso wenig einen solchen für eine *Politik*. Trotzdem hat alles eine «innere Linie».

Als er seine ethischen und politischen Lehrvorträge auswählend zu einer Sammlung vereinte, dabei manches zurechtschnitt und ergänzte, ergab sich eine Folge, wie sie jetzt in der *E. N.* und in der *Politik* vorliegt.

M. Aubenque: Jaeger nous invite, en toute hypothèse, à la prudence quand il s'agit d'interpréter un terme — disons, par exemple, φρόνησις — à partir d'autres développements d'Aristote sur la question. Interpréter la φρόνησις dont il est question au début du livre VII de la *Politique* (ou encore dans la définition de la loi au dernier chapitre de l'*Ethique à Nicomaque*, 1180 a 22) à l'aide de la doctrine exposée par Aristote au livre VI de l'*Ethique à Nicomaque*, ce serait se condamner à un contresens. Avant qu'apparaisse la méthode analytique de Jaeger, des interprètes par ailleurs perspicaces (je pense, par exemple, au commentaire de Rodier sur *E. N.* X) n'ont pas su éviter ce danger.

M. Gigon: Letzten Endes sind beide Auffassungen gut zu begründen. Dass die Bücher III und VII/VIII als Grundlegung des Staates überhaupt (den Begriff des Idealstaates wird man besser vermeiden) näher zusammengehören, ist unbestreitbar. Umgekehrt ist es auch sinnvoll, dass die auf das Grundsätzliche, das καθόλου wie das ἀριστον gerichteten Darlegungen den Anfang und den Abschluss der Pragmatie bilden, während die auf die empirischen καθέκαστα gerichteten Untersuchungen in die Mitte genommen werden. Man darf daran erinnern, dass in ähnlicher Weise in der *E. N.* die Ausführungen über die Eudaimonia in I und X die spezielle Ethik umklammern.

M. Moraux: Même si l'on admet, avec M. Stark, que les dernières lignes du livre III ne sont pas d'Aristote, il ne faut pas négliger le fait que la phrase qui les précède insiste sur l'importance des mœurs et de l'éducation. Or le « Wunschstaat » dont il est question dans les deux derniers livres doit son excellence non pas tant à des institutions déterminées qu'à l'excellence morale de ses citoyens, et c'est par l'éducation que l'on peut espérer faire naître et développer cette excellence morale (voir surtout le chapitre VII, 13). Il se trouve ainsi que la fin du livre III semble

préparer et annoncer les livres VII et VIII plutôt que les livres centraux IV-V-VI.

Mais on ne peut négliger non plus les liens qui unissent le livre III au livre IV: celui-ci continue l'étude des six constitutions distinguées en III, 7 et dont l'examen systématique a été commencé par l'exposé sur la royauté en III, 14 sq. Je serais volontiers tenté de dire que, par ses thèmes et par son esprit, le livre III se situe à mi-chemin entre VII et VIII, qui sont probablement plus anciens, et IV, qui doit l'avoir suivi. Les chapitres d'introduction au livre IV me paraissent particulièrement révélateurs à cet égard. On y trouve d'une part un morceau (1289 *a* 26-*b* 11) qui n'a d'autre fonction que de relier ce qui a déjà été dit des constitutions au livre III à ce qui reste encore à en dire au livre IV. On y trouve d'autre part des réflexions sur les objets de la science politique et sur les différentes tâches que l'homme d'Etat doit être capable d'exécuter (IV, 1) et l'annonce d'un programme de recherches (1289 *b* 12-26) où sont indiqués les grands thèmes traités dans les livres centraux. Assez curieusement, Aristote annonce comme premier point l'étude des différences qu'il y a entre les constitutions, sujet qu'il a déjà abordé, en fait, au livre III. Les choses se présentent donc comme si le bloc IV, 1 + IV, 2, 1289 *b* 12-26 avait été conçu pour servir d'introduction générale à l'étude des six constitutions (amorcée au livre III) et aux développements des livres centraux. Je pense qu'après être parti pour étudier les six constitutions qu'il avait distinguées, Aristote s'est arrêté, chemin faisant, pour réfléchir à l'objet de la science qu'il constituait et en élargir le champ d'investigation. Il est assez symptomatique à cet égard qu'au troisième livre, il se contente d'expliquer qu'il y a six constitutions et comment elles se caractérisent, tandis qu'au livre IV, il revient sur le problème et se demande pourquoi il existe diverses formes de constitutions (IV, 3 et IV, 4 1290 *b* 21-1291 *b* 15): cela aussi semble bien correspondre à une réflexion plus approfondie.

Sans admettre la validité de tous les arguments avancés par Jaeger, je pense que les livres centraux sont les plus récents de

la *Politique*, et que le dernier chapitre de l'*Ethique à Nicomaque*, qui suppose notre *Politique* déjà constituée comme un ensemble, ne peut leur être antérieur.

M. Stark: Die Beobachtungen zu den Büchern III und IV verdienen aufmerksame Beachtung. Ich bin durchaus nicht geneigt, für VII-VIII einen Spätansatz erzwingen zu wollen. Andererseits ist ihre Ansetzung auf etwa 345 durchaus hypothetisch und bringt interpretatorische Schwierigkeiten. Jedenfalls ist diese, obgleich schon früher gelesene und auf die weitere Öffentlichkeit berechnete Lehreinheit doch sinnvoll an der Stelle, die sie im Gesamtaufbau der *Politik*, wie sie vorliegt, jetzt einnimmt.

M. Weil: Que l'ordre traditionnel des livres soit discutable, c'est ce que suggèrent de nombreux indices, par exemple la référence donnée en 1289 *a* 30 sq., et l'absence de liaison au début du quatrième livre.

M. Moraux: Naturellement, ce renvoi fait difficulté. On sait que von Arnim en déduisait qu'Aristote avait supprimé lui-même du livre III un développement qu'il y consacrait à l'aristocratie. Sans doute n'est-il pas nécessaire de se rallier à cette conjecture téméraire. Aristote déclare dans les lignes litigieuses que traiter de la meilleure constitution, c'est traiter de la royauté et de l'aristocratie, l'une et l'autre se fondant sur l'ἀρετὴ κεχορηγμένη, et qu'il a été question de ces deux formes plus haut. Tout imprécis qu'il est, le renvoi peut fort bien viser le livre III. On se rappellera qu'Aristote y nomme aristocratie un régime où une majorité d'hommes qui sont tous bons détient le pouvoir (1286 *b* 3-6. Rappel de cette définition 1293 *b* 1-7): il s'agit donc d'un régime où sont combinés le principe démocratique qui confie le pouvoir à la majorité et l'exigence éthique qui veut que tous les citoyens soient des ἀγαθοί ou des σπουδαῖοι. Ce régime a la faveur d'Aristote; il semble bien, du reste, être celui que presupposent les développements des derniers livres sur l'ἀρίστη πολιτεία. Par ailleurs, et toujours d'après le livre III, il peut y avoir des cas où la royauté constitue le meilleur des régimes qui se puisse

imaginer: quand la vertu et la compétence d'un seul homme l'emporteront sur celles du reste de la population, c'est à lui qu'il faudra confier le pouvoir (1284 a 3-11, 1288 a 15-29).

Il y a sans doute quelque chose de gênant dans le fait qu'Aristote mette sur le même pied, dans la référence litigieuse, la royauté, à laquelle il a consacré de longs développements, et l'« aristocratie », qu'il ne mentionne qu'assez rapidement. Mais bien d'autres renvois d'Aristote à des exposés antérieurs présentent des défauts analogues. On ne peut, en tout cas, se fonder sur cette référence pour prétendre que le début du chapitre IV, 2 (1289 a 26-b 11) ne constitue pas le raccord entre les premiers développements sur les constitutions donnés aux troisième livre et ceux qui viendront au quatrième.

M. Dhondt: Les introductions annoncent parfois tout un programme plus ou moins détaillé, sans vouloir être systématique ni complet. L'exposé qui suit, et qui devrait en être l'élaboration, n'exécute pas toujours le plan prévu d'une façon précise. Pour comprendre le rapport entre une introduction et l'élaboration, il faut alors tenir compte de cette technique particulière d'introduction. Toutefois un désaccord entre une introduction et l'exposé peut donner des renseignements relatifs à la chronologie de l'exposé.

M. Gigon: Das Problem der Einleitungen und Konklusionen ist ein schwieriges Sonderproblem. Häufig genug kündigen die Einleitungen Dinge an, die gar nicht (oder nicht an der erwarteten Stelle) kommen, und behaupten die Konklusionen, Dinge zusammenzufassen, die vorher gar nicht gesagt worden waren. Dabei hat man den Eindruck, dass Aristoteles durchaus bestimmte Regeln kennt, nach denen die Konklusionen und vor allem die Einleitungen aufgebaut werden sollen. Die ganze Frage bedarf einer monographischen Untersuchung.

M. Stark: Wir sind geneigt, von unseren genau gegliederten und überlegt aufgebauten Lehrbüchern her unbewusst eine ähnliche Einheitlichkeit zu erwarten. Aber die Pragmatien des Aristoteles stehen ausserhalb einer solcher Bindung. Das erklärt

sich einmal aus der konkreten Situation, in der die jeweilige Pragmatie gehalten wurde, sodann aber auch aus einem persönlichen Lehrstil, der neben dem Vorlesen ausgearbeiteter Thesen auch der ergänzenden Improvisation Raum liess. Die Selbständigkeit der Vorträge und einzelner Teile zeigt sich noch oft an dem Fehlen einer präzisen Verbindung.

M. Gigon: Die Ungenauigkeit der Terminologie stellt ein Problem dar, das keinesfalls bagatellisiert werden darf. Im Felde der *Politik* darf nur etwa (um ein grosses Beispiel zu nennen) an den Gebrauch von $\delta\gamma\mu\omega\rho\tau\alpha$ bald in einem ganz engen, bald in einem ganz weiten Sinne erinnert werden, oder auch die Anwendung eines Wortes wie $\epsilon\pi\iota\tau\alpha\xi\varsigma$, das in 1260 b 6 und 1325 a 26 nur den Befehl des Herrn an den Sklaven, in 1326 b 14 aber jede Anordnung eines $\delta\varphi\chi\omega\nu$ im Staate bezeichnet. Dies sind Unstimmigkeiten, die sich nicht ohne weiteres interpretatorisch wegschaffen lassen, wenn man nicht Aristoteles jede beliebige Willkür zubilligen will.

M. Moraux: M. Gigon vient de faire allusion aux termes qu'Aristote emploie dans des sens différents. De l'aveu même du Stagirite, le terme $\pi\delta\lambda\iota\varsigma$ peut s'entendre de plusieurs façons. Les deux plus importantes me semblent être les suivantes:

- 1) $\pi\delta\lambda\iota\varsigma$ désignant la communauté d'hommes qui vit en un endroit déterminé, dans des conditions déterminées;
- 2) $\pi\delta\lambda\iota\varsigma$ désignant la structure politique d'un Etat, ce que nous appelons couramment sa constitution.

En fait, dans sa *Politique*, c'est tantôt sur le premier, tantôt sur le second des aspects qu'Aristote met l'accent. Ainsi, les derniers livres se préoccupent beaucoup plus de la société que de la structure étatique, tandis que les institutions jouent un rôle prépondérant dans les livres centraux.

Si je me permets de schématiser aussi grossièrement, c'est pour essayer de faire comprendre pourquoi il m'est difficile de me rallier à certaine manière de situer le livre I chronologiquement par rapport au reste du traité. Wilamowitz et Jaeger, pour

ne citer qu'eux, prétendaient que le premier livre avait été rédigé pour servir d'introduction commune aux deux blocs IV-VI + VII-VIII après leur réunion, et M. Stark, sans admettre le point de vue des analystes, tend aussi à considérer le livre I comme une introduction générale à l'ensemble des *Politika*. Or c'est manifestement vers l'étude de la *πόλις* en tant que société qu'est orienté tout le livre I: indications sur les différences spécifiques entre les relations de maître à subordonnés dans les différents groupements, genèse et téléologie de la cité comme *κοινωνία*, examen de l'*οίκια* en tant que cellule constitutive de cette société, tels en sont, en bref, les thèmes essentiels. Rien, dans ce livre, n'annonce en quelque façon l'intérêt pour les formes de constitutions et les thèmes connexes qui se manifestera dans les livres centraux. En revanche, les liens avec le troisième livre sont très étroits (surtout à cause des développements sur les types d'autorité). J'aperçois mal les raisons qui pousseraient à considérer le premier livre comme postérieur à tous les autres. Il est bien plus naturel de le rapprocher du troisième, qu'il prépare et qu'il a dû précéder de peu. Peut-être n'est-il pas sans intérêt de noter qu'après quelques lignes d'introduction, I, 1 commence *ex abrupto* par une polémique contre Platon sur l'identité de la politique, de la royauté, de l'économique et de la despotie, et que c'est à cette polémique que viendra s'accrocher le chapitre sur la genèse de la *πόλις*, lequel amène à son tour le Περὶ οἰκονομίας. Comme j'ai essayé de le montrer ailleurs, la théorie des types de commandement, qui joue un rôle important dans les livres I et III, se trouvait déjà dans les ouvrages exotériques, sans doute dans le Περὶ δικαιοσύνης. Son utilisation semble parler en faveur d'une origine assez ancienne des livres de la *Politique* où elle se retrouve.

M. Stark: Wie viele — oder die meisten — Termini des Aristoteles sind auch seine politischen *πολλαχῶς λεγόμενα* und unterliegen daher wechselnder Auslegung. Er selbst fühlt sich im Verlauf einer Darlegung nicht streng definitionsgebunden. In anderem Bereich hat er jener Gefahr, missverstanden zu

werden, zu begegnen versucht, vgl. *Metaph.* Δ. In der *Politik* bleibt es oft dem Hörer überlassen, festzustellen, wie weit eine bestimmte Definition noch gilt, wenn ihre methodische Leistung erschöpft ist.

M. Gigon: Es scheint doch, dass Buch I sehr stark auseinanderfällt in einen ersten Teil, Grundlegung des Staates (Kap. 1-3) und einen allerdings nur teilweise ausgeführten οἰκονομικός, der wiederum in eine Darlegung der drei sozialen Relationen und einen in sie eingearbeiteten χρηματιστικός zerfällt.

M. Stark: Buch I zeigt einen heterogenen Charakter. Es werden, möchte man sagen, ausgewählte Teile einer « Ökonomik » geboten. Das Buch erweist sich deutlich als eine späte Zusammenstellung.

M. Allan: Two things have surprised me a little, Mr. Stark, in the account which you have given of books VII and VIII of the *Politics* (or, since the book division is plainly arbitrary, of Aristotle's inquiry concerning the best constitution). I was surprised to find that you treated this as a self-contained inquiry, which could have been directed to a different audience, and not have been designed as part of the political treatise. Though this might reasonably be held by someone else it struck me as contrary to the general trend of your paper, in which the unity of plan was so much emphasized. Secondly, you gave prominence to the point that in the enactments put forward, concerning fortification especially, there is some reference to Lycurgus's measures during his years of power at Athens. And I think you may have used the adjective « realistic ». You seemed to wish to defend this part of Aristotle's work against any charge of mere romancing and utopian fiction.

As for the first point, there can be no doubt that the opening passage of book VII is a specimen of finished literary prose where a definite appeal is made to the ἔξωτεροι λόγοι; but is there this stylistic contrast between the whole Ideal State inquiry and the remainder of the *Politics*? It is at least plausible to say that there is not; and that Aristotle has borrowed here a passage from

his dialogues, which elevates the style for not more than four pages, but that nevertheless the inquiry would not have been undertaken except as part of a comprehensive political treatise.

As for the second point, certainly Aristotle was not here engaged in fanciful construction of a Utopia. In this, I believe myself to be in agreement with you. One might say that Plato did not do this either in the *Republic*. But I also think one might be equally wide of the mark in supposing that the spirit in which Aristotle investigated an Ideal State was «realistic». Is there not a third possibility — one which makes it understandable that Aristotle should never have ceased to regard this as an essential phase of political science — namely, that the Ideal State is required as a *norm* by which actual institutions are judged? This never will, or can, exist in actuality. If this is his intention, one obscures his purpose if one lays stress on his allusion to passing political and strategical problems.

M. Weil: Il est difficile de trouver dans la *Politique*, notamment aux livres VII et VIII, des allusions nettes à l'Athènes de Lycorgue; tous les textes qui ont été allégués, par Barker notamment, s'expliquent aussi de façon différente. Et s'il est une cité qui ne réalise pas l'idéal aristotélicien de l'autarcie, c'est bien cette Athènes vaincue; à cet égard, Aristote n'y aurait pas pris son inspiration.

M. Stark: Die Bücher VII-VIII sind in ihrer Thematik sowohl als einstmals selbständiges Werk, wie auch als Teil der *Politik* verständlich. Die Auffassung, hier liege ein Idealstaatsentwurf vor, den Aristoteles selbst, plötzlich das Unzulängliche oder Unmögliche erkennend, einfach abgebrochen habe, verträgt sich weder mit dem Inhalt noch mit der Gültigkeit, die durch die Aufnahme und durch die besondere Stellung bei der Vereinigung dieser politischen Lehrvorträge ausgesprochen ist. Nicht ein dialektisches Gedankenexperiment, keine Idealstaatskonstruktion liegt hier vor, sondern eine an der Physis orientierte «Rahmenanweisung». Es wird, auch nach eigener Erfahrung politischen Lebens, eine Art Umrisszeichnung dessen gegeben,

was unter bestimmten Gegebenheiten zweckmässig ist, was man tun *sollte*, aber nicht tun *muss*, oft auch unter bestimmten Umständen praktisch nicht kann. Es wird mit der natürlichen, normalen Leistungsfähigkeit gerechnet, nicht mit einem ideell gesehenen Menschen. Jeder Kolonisationsvorgang bedingte Fragen, für die hier eine Antwort bereit liegt. Auch eine Beziehung zu den zweckmässigen Arbeiten und Einrichtungen, wie Lykurg sie traf, ist zu bemerken. All das bedingt, mit der Datierung bis in die ersten Jahre des Lykeions heraufzugehen. Auch wenn man eine unmittelbare Bezugnahme auf Lykurgs Wirken nicht annimmt, bleibt die Wahrscheinlichkeit, dass Aristoteles zu eigener Konzeption von Vorgängen angeregt wurde, die sich vor seinen Augen in Athen abspielten. Es zeigt sich in VII-VIII ein zwischen Realpolitik und Idealität liegender Mittelweg, der viele Möglichkeiten zulässt und gerade deshalb uns zu einseitiger Auslegung verleitet.

M. Aalders: Herr Stark hat gesagt, dass *Pol.* VII-VIII einen wesentlichen Unterschied zeigten gegenüber dem Geiste der platonischen *Nomoi*. An sich ist das zweifellos richtig und es mag sein, dass, wie er bemerkte, die Verfassung des aristotelischen Idealstaates vom Autor etwa wie eine $\pi\alpha\lambda\tau\epsilon\alpha$ gedacht worden ist. Dennoch könnte man einwenden, dass auch Platon in seinen *Gesetzen* einen Staat aufbauen will, der die Mitte hält zwischen straffer Aristokratie und Demokratie und eine gemischte Verfassung hat. Es fragt sich, ob der Unterschied zwischen den Staaten in den *Gesetzen* und *Pol.* VII-VIII nicht eher herrührt von der Ausarbeitung (die ja in den *Gesetzen* ziemlich ausgeprägt oligarchisch ist) als von einem fundamental verschiedenen Staatsideale.

M. Stark: Die in VII-VIII vorliegende Pragmatie ist nicht nur in der Ausarbeitung, sondern auch in der Gesamthaltung von Platons *Nomoi* verschieden. Diese resultiert aus der Kritik, wie sie in II kenntlich ist. Eine solche kritische Durchmusterung führt zwangsläufig zu einer erheblichen Distanzierung und damit auch zu einer anderen Grundeinstellung, wobei die platonischen Normen zurücktreten und die Physis bestimmt wird.

M. Aalders: Ich muss gestehen, dass ich nicht ganz überzeugt bin, dass Aristoteles im zweiten Teile der 'Αθηναίων πολιτεία der zeitgenössischen athenischen Demokratie zustimmend gegenübersteht.

M. Stark: Die 'Αθπ. des Aristoteles gibt nicht mit einer bestimmten Formulierung, wohl aber in ihrer ganzen Einstellung zu erkennen, dass Aristoteles mit innerer Anteilnahme an der Geschichte Athens schrieb. Dies tritt bei der Zeichnung Solons hervor, ist aber auch im zweiten Teil bei der überlegten Darstellung des Staatswesens und seines Funktionierens deutlich, nicht zuletzt auch darin, dass Unwesentliches beiseite bleibt. Eine gewisse persönliche Zustimmung, eine — wenn auch bedingte — Anerkennung des hier geübten πολιτεύεσθαι scheint unverkennbar; wozu diese Demokratie doch auch fähig war, hatte sich ja zu Lykurgs Zeit gezeigt.

M. Aalders: Mit Ihrer näheren Ausführung, dass 'Αθπ. 42 ff. auf eine bedingte, relative Anerkennung des Funktionierens der athenischen Demokratie in der Praxis hinweisen könnte, bin ich völlig einverstanden.

M. Gigon: Die Rücksicht auf die bestehende athenische Demokratie findet ihren Höhepunkt in III, 11, das ja auch in seiner radikal antisokratischen Haltung in *Pol.* eine singuläre Stellung einnimmt (dass die Gegenposition nicht nur platonisch, sondern allgemein sokratisch ist, zeigt Xen. *Mem.* III, 7 mit Diog. Laert. II, 34).

M. Weil: La correction 'Αντιπατρέοις proposée par H. von Arnim, en 1270 b 12, est aussi hardie qu'ingénieuse: le mot serait rarissime; et la façon dont il aurait été transcrit serait étonnante, en ce cas. De plus, ce passage est apparemment contemporain de 1272 b 20 sq., où le πόλεμος ξενικός désigne plutôt le premier des événements que l'on peut entendre par ces mots, c'est-à-dire l'entreprise de Phalaïcos, dix ans plus tôt au moins.

M. Stark: Der Verzicht auf v. Arnims gewiss kühne Konjektur ergäbe unter Berücksichtigung des von M. Weil in seinem Buch *Aristote et l'Histoire* gegebenen Sachverhaltes kaum eine wesentliche zeitliche Verschiebung.

M. Gigon: Auch wenn III, 11 teilweise aporetisch ist, geht die Konzession sehr weit, besonders wenn man demgegenüber an die Idee des εἰς ἀριστος denkt.

M. Aubenque: A propos du chapitre III, 11, dont on vient de parler, je me demande aussi s'il ne s'agit pas d'un développement aporétique, et si Aristote ne développe pas là — avec une certaine complaisance, il est vrai — des arguments traditionnels en faveur de la démocratie, qu'il ne reprend pas nécessairement à son compte. Il n'est pas moins éloquent ensuite quand il s'agit de rapporter les arguments en faveur de la monarchie, et il semble finalement conclure en faveur d'une monarchie à plusieurs, c'est-à-dire d'une aristocratie (III, 16, 1287 b 23-36).

M. Moraux: Me fondant sur 1286 a 31 sq., j'incline à croire qu'Aristote tient la foule pour moins accessible aux passions qu'un individu isolé ou qu'un petit groupe. Il y a là une considération de plus en faveur d'un système de type démocratique. Du reste, la série d'apories dont il vient d'être question se termine par une déclaration d'Aristote en faveur de l'autorité de la loi; c'est uniquement pour remédier aux déficiences de la loi (caractère trop général, manque d'adaptation aux situations concrètes, etc.) que l'on fera appel à l'autorité des hommes; celle-ci doit être confiée à plusieurs plutôt qu'à un seul. L'apparition d'un homme si sage, si vertueux, si compétent et si bon qu'on puisse lui confier une autorité royale représente pour Aristote quelque chose de tout à fait exceptionnel. Dans la majorité des cas, c'est un gouvernement par tous les citoyens, supposés égaux, qui semble avoir sa sympathie. M. Stark me paraît avoir eu tout à fait raison de souligner cette tendance de la pensée politique d'Aristote.

M. Gigon: Zwischen der These, das πάθος der Menge sei geringer als das eines Einzelnen und der anderen, der Einzelne unterliege dem πάθος mehr als der νόμος, ist ein Widerspruch, der sich kaum auflösen lässt.

M. Weil: Des passages de la *Politique* favorables à la démocratie, surtout de 1286 a sq. on a rapproché à juste titre 'Αθην. 41, 2. C'est une idée qu'Aristote semble avoir bien acceptée.

Le début de 1288 a confirme, au moins indirectement, qu'Aristote accepte la démocratie dans certaines conditions. Il s'agit donc bien d'une conclusion qu'il prend à son compte, et non d'une thèse qu'il envisage.

M. Gigon: Wer sind die, welche ἀντιλέγουσιν? Offenbar Autoren, die wie Aristoteles selbst, in einem gewissen Umfang eine Kollektivvernunft annehmen.

M. Stark: M. Aubenque, gestatten Sie die Frage: welche Bedeutung kommt dem im III. Buch häufigen Wort *ἀπορία* zu? Lässt es sich etwa erweisen, dass Aristoteles in einer bestimmten Epoche, vielleicht durch naturwissenschaftliche Forschung veranlasst, eine neue, aporetische Methode konzipiert hätte? Natürlich könnte man hier auch eine Anregung von der *Metaphysik* vermuten.

M. Gigon: Die Häufigkeit der Aporien im Buch III ist in der Tat auffallend. Sollte es sich überhaupt um die Umarbeitung eines Aporienbuches, vergleichbar *Metaph. B.*, handeln?

M. Aubenque: Je ne crois pas qu'il soit possible de déceler une évolution d'Aristote en faveur de la méthode aporétique. Le mot *ἀπορεῖν* se trouve fréquemment chez Platon, en particulier dans les dialogues «socratiques»: Socrate se flattait de mettre les autres, et d'être lui-même, dans l'aporie. Une comparaison avec les fragments d'Aristote, appartenant à des œuvres dont le genre ne se prêtait guère à des développements aporétiques, serait ici de peu de secours pour fixer le point de départ d'une prétendue évolution d'Aristote.

M. Stark a insisté sur l'unité d'inspiration entre la politique et l'éthique d'Aristote. Pourtant, quand je lis la *Politique*, je suis frappé par l'indépendance de ce texte à l'égard de la morale (alors qu'Aristote aurait pu y développer maintes indications des *Ethiques*, notamment sur la justice et la *φιλία*), je dirai même: par le caractère immoral — ou du moins amoral — de certains passages: ainsi, aux livres IV et V, la liste des procédés (qui sont souvent des ruses) permettant de «sauver» les constitutions existantes, y compris la tyrannie. N'y a-t-il pas là, avant la lettre,

un certain machiavélisme ou, pour reprendre une expression de Jaeger, des leçons de *Realpolitik*? Nous sommes loin des textes programmatiques où la politique était présentée comme science du Souverain Bien (*E.N.*, I, 1, 1094 a 27) et où la cité était dite avoir sa fin dans le εὖ ζῆν (*Pol.*, I, 2, 1252 b 30). Il est bien question dans la *Politique* de la vertu des gouvernants et, si possible, des citoyens; mais le rôle qui lui est assigné me paraît bien négatif: il s'agit d'éviter que la capacité proprement politique (qui me paraît être, pour Aristote, plus intellectuelle que morale) ne soit altérée par les passions (cf. notamment V, 9, 1309 b 9-14).

M. Stark: Gewiss gibt es Hinweise auf politische Handlungen bedenklicher, auch amoralischer Art. Aber sie sind sicherlich nicht als eigentliche Ratschläge und nicht als persönliche Empfehlungen des Aristoteles zu verstehen. Man muss nur um dieses Dinge wissen, damit man die politischen Vorgänge durchschauen kann. Es ist wie in der *Rhetorik*: auch hier kommen die Kniffe zur Sprache, mit denen man selbst oder die weite Öffentlichkeit hinter das Licht geführt und hereingelegt wird; eine Feststellung, keine Empfehlung dieser Dinge. Es gibt in der Tat überraschende Parallelen bei Macchiavelli; er fühlte sich innerlich angesprochen und erhob manche Feststellungen zu Weisungen.

M. Gigon: Wenn die ἀρετή in *Pol.* keine positive Entfaltung erfährt, so kann dies auch damit zusammenhängen, dass Aristoteles die Pragmatie bewusst so umgrenzt hat, dass nähere Ausführungen über ἀρετή und Eudaimonia ausgeschlossen bleiben (vgl. die Theologie in der *E.N.*). Allerdings möchte ich darüber hinaus meinen, dass die Beziehungen zwischen *E.N.* und *Pol.* doch erheblich lockerer sind als es zunächst den Anschein hat. Die Bedeutung der gelegentlichen (nachträglich eingelegten?) programmatischen Äusserungen möchte ich, wie Herr Aubenque, nicht allzu hoch einschätzen.

M. Stark: Da in den politischen Lehrvorträgen ethische Explikationen nicht beliebig eingefügt werden können und zudem die Kenntnis der *Ethika* und des einschlägigen exoterischen Schrifttums vorausgesetzt wird, ist der Eindruck möglich, das

Ethische sei hier reduziert oder gar ausgeschlossen. Von der unmöglichen Annahme, Aristoteles gebiete dem Menschen gleichsam privatim eine ethische Haltung, dem Staatsbürger aber nicht, einmal abgesehen, widerspricht dem auch klar der Befund. Wir betrachten heute — notgedrungen — die hinterlassenen Aufzeichnungen meist in der Isolierung nach Sachgebieten und zerreissen das, was für Aristoteles insgesamt doch nur eine einzige kohärente Forschungsdokumentation war. Die Frage, inwieweit er selbst das Bewusstsein hatte, sich im Laufe der Jahre in seiner Einstellung zu den Problemen verändert zu haben, ist kaum zu beantworten. Solcher Selbsterkenntnis stand sein eigenes, teleologisch bestimmtes Denken im Wege.

II

DONALD J. ALLAN

Individual and State in the *Ethics* and *Politics*

INDIVIDUAL AND STATE IN THE *ETHICS* AND *POLITICS*

THOUGH Aristotle in the *Politics* criticizes Plato and the constitution of Sparta, he has not been commonly regarded as an effective defender of the individual's right to shape his own life with a minimum of positive direction from the law, and to pursue happiness in a form which he judges suitable to himself. And in explanation of this it is pointed out that no less than Plato he takes for granted the *polis*, a form of society which frankly aimed at the moral perfection of its members through the laws and system of education. Sir Ernest Barker in a section of his Introduction to the *Politics* headed «The dominance of the Polis» writes: «The limit of state-interference never suggested itself to the Greek philosophers as a problem for their consideration... even Aristotle can define the age for marriage and the number of permissible children... neither Plato nor Aristotle allows weight to the fundamental consideration that moral action which is done *ad verba magistri* ceases to be moral. The state should indeed promote morality; but the direct promotion of morality by an act of state-command is the destruction of moral autonomy». And again: «The grown man must see and choose his way. Plato and Aristotle perhaps treated their contemporaries too much as if they were «always children». No doubt a comparable statement could be found in authoritative modern works in other languages. There is, then, if this is correct, a deep division not between Aristotle and his master but between both and the theory and practice of modern democracy.

This account, though I understand what gives rise to it, leaves me with a sense that something of importance has been missed. Is it possible that the author of the *Nicomachean Ethics*, which includes an elaborate dissection of «choice»,

can have so deprived the individual man of initiative and made it impossible for him to exercise the right (or duty) of personal decision? Is the dispute about the ownership of property and the family a minor feud between Plato and Aristotle which pales into insignificance when both are contrasted with modern liberal theorists? Over against Barker's judgment one may set some sentences of Newman's: « Aristotle... holds that Plato had starved the life of his guardians in the *Republic* and robbed it of happiness... he probably thought Plato would not have made this mistake if he had studied the nature of happiness more closely. Aristotle's own idea of a happy state, which is a sound and noble one, is conceived in direct and designed contrast to that of Plato's *Republic* and also to the model of the Lacedaimonian State. This ideal State consists of a body of citizens fully supplied with absolute goods and living a life... in which work is crowned with leisure, yet unspoilt by their good fortune and enabled by a wisely ordered education to use their leisure aright » (*Politics of Aristotle*, vol. III, note on 1331 b 24). Indeed, it is amusing to note that when a vigorously hostile critic — Dr. Tarn — says something closely similar, namely that Demetrius of Phalerum under the influence of Theophrastus and Aristotle sought to establish a « pedantocracy » during his years of power at Athens, Barker does not let it pass unnoticed, but says (p. xxv, note 1) « At the same time it is not clear that Aristotle himself was a « pedantocrat » even if Demetrius was ».

Is it true of Aristotle that in his political system he « treats his contemporaries as if they were always children »? Does his unfinished sketch of a good state expose him to the opprobrium of being a « pedantocrat »? Are there in his system features which we must *excuse* and *explain* to ourselves by saying that the Greek polis resembled a Church rather than a State? Is the individual in Aristotle's ideal State to be

left undisturbed in his pursuit of happiness in activities of a purely personal nature during the time of leisure, and if here also his freedom is circumscribed by the law, on what principle is the intervention based?

These are the questions which I want to consider. One might attempt to answer by bringing together instances of legislation which Aristotle recommends, e.g. that he praises the Dorian syssitia and, with little or no apology, proposes in his ideal State to regulate the ages for marriage, and wants some form of censorship of literature in order to protect the young. But discussion in these terms will hardly induce persuasion. One can reply with contrary instances — that he seems to permit complete freedom of speculative thought, that though he defines the permitted ages for marriage, he does not penalize anyone who does not marry, still less imperatively order anyone to do so; and so forth. The game may be drawn. Instances will only serve to confirm what has been otherwise established.

Instead of this one might ask, before coming down to the scrutiny of informative passages, what *is* an individual or person according to Aristotelian physical science? The question is a thorny one, since it happens that interpreters are not at present in agreement regarding the type of psychology adopted in the ethical treatises. Let me therefore offer a statement of belief, as a mere preliminary to less controversial matter. It is clear that, when occasion arises in the *Ethics* to mention the relation between body and soul, or between higher and lower psychical faculties, Aristotle normally in the *Ethics* thinks of the soul as using the body like an instrument, and of the higher faculty as issuing commands to the lower; and for this purpose sometimes makes an appeal to the distinction between types of *arché* which he had elsewhere propounded. The view that soul is the form of the body is absent. The view of *Nous* in the *Ethics* also seems to be noticeably different from that main-

tained in the *De anima*; and I return to this in a moment. Upon this some inferences about the time of composition of the *Ethics* have been based, and it has been claimed that the anthropology laid down as a foundation for the *Ethics* is not that which the *De anima* would have provided.

However, against this it is argued with much force that there is no inconsistency between the « instrumentalist » and the « hylemorphic » account (to use convenient adjectives) of the relation between soul and body. They represent alternative ways of speaking, rather than divergent opinions held in succession. Now many subjects of Aristotle's *Ethics* — his division of the virtues, the problems concerned with *ἀκρασία* — are far more naturally expressed in terms of user and instrument than in terms of form and matter. His preference for this mode of speech need not therefore be taken as a sign that he has not yet decided to treat the relation between soul and body as a case of that between form and matter.

Plainly this point is controversial, but besides this there is a good ground for passing it over lightly here. Will it make much difference to the individuality of Socrates, Plato and Demosthenes and to their enjoyment of rights as citizens whether we treat each of them as a soul governing a body, or as a « hylemorphic » complex? I am inclined to doubt it. In deciding what individuality is in the anthropology of Aristotle it is rather to the relation between Nous and soul that we ought to attend.

So far as the *E.E.* is concerned, this relation is entirely obscure. In the *E.N.* Nous is essential to discussions in both book IX and book X; but much is deliberately left uncertain through the use of such expressions as εἴτε θεῖον ὃν καὶ αὐτό, εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον. We learn that Nous (*alias* τὸ διανοητικόν) is by nature the leading and governing power within us and that it ἔννοιαν ἔχει περὶ καλῶν καὶ θείων. Its position is further to some extent explained by

an antithesis between the divine and the human, and also between Nous itself and «the composite». Further, we learn that this divine or godlike power «*might seem to be*» the real self. $\delta\delta\xi\epsilon\iota\epsilon\nu\ \&\nu$ implies that Aristotle inclines to this opinion; but he does not make it clear whether this means loss of individual nature in a true self which is the same for all.

In one passage (1178 *a* 6) he asserts not that Nous is $\mu\acute{a}\lambda\iota\sigma\tau\alpha\ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omega\zeta$, but that it is $\mu\acute{a}\lambda\iota\sigma\tau\alpha\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omega\zeta$. This is exceptional. Normally Nous, as divine, is set over in opposition against something else called human or composite. I would not interpret this exactly as an opposition between the *rational* and *irrational* side of human nature. The expressions used point rather to a contrast between reason, taken as separate, and the bundle of human capacities with the inclusion of reason as a dominant part. The functions and $\grave{\alpha}\rho\epsilon\tau\alpha\iota$ of reason in the latter case will be complex. The best ms., K^b, has at 1178 *a* 19 a reading which says that *phronesis* is attached to the moral virtues and the emotions, and will therefore belong to «the composite».

These views concerning Nous seem, (to speak dogmatically), to be orientated towards the *Protrepticus*, and beyond this to the *Phaedo* and Platonic doctrine of Forms, rather than to the *De anima*; here I am glad to subscribe to the exposition of Gauthier, though I am not sure that he would agree in what I have said of «the composite».

The consequence of all this is that it is the $\psi\chi\acute{\eta}$ regarded as inclusive of reason, rather than reason alone, which corresponds to a *person* in Aristotle's philosophy, if he can be said to possess the notion of personality. A man is a complex of powers, some subordinate by nature to others. How these powers will operate in the initiation of movement, we learn both in the *Ethics* and in the *De anima*. The good and the pleasant are the desired objects which have to present themselves as desirable to the individual through his imagination. It will be an object of statesmanship, according to

E.E. 1237^a 1-3, to make the ἀγαθὸν τινὶ coincide with the ἀγαθὸν ἀπλῶς.

The explanation of human conduct given on the basis of these views will be a *self-centred* one. The motive for all action, including that done because the law requires it, must be some imagined state of the agent himself. This seems to be confirmed if one looks at another department of Aristotelian ethics, the treatment of friendship. As you will recall, he enlarges in *E.N.* IX ch. 4 on the proposition that Τὰ φιλικὰ πρὸς τοὺς πέλας, καὶ οἵς τὴν φιλίαν δρίζονται, ξοικεν ἐκ τῶν πρὸς ἑαυτὸν ἐληγυθένται. Shortly afterwards (ch. 8) he argues that those who approve of self-love and those who condemn it have both grasped a part of the truth. A good man is, and should be, a lover of himself. The voluntary sacrifice for the sake of others of money and public honour, and even of life, secures for the doer himself — for the *limited* self, exclusive of the friend — the benefit of noble action. He does these things περιποιούμενος ἑαυτῷ τὸ καλόν. It is indeed said that in the highest form of φιλία the friend becomes a second self. But one may note that it is not the entire *polis* which is so regarded. The second self must be a person who can reciprocate one's good will, and in whom one can recognize one's own aspirations and actions. Aristotle had reason to be cautious here because he had disparaged the «diluted» friendship which will exist between the guardians in the *Republic*.

Even the attempt, then, to find room in the scheme for apparently altruistic action proves that for Aristotle the fundamental motive is self-assertion in one form or another. This is as true for him as it is for Spinoza, though he may develop it in a way of his own.

And (to bring in here another philosopher) Kant evidently saw in Aristotle a maintainer of a heteronomous system of ethics, because he derived everything from the wish for moral perfection. From the Kantian standpoint it

makes little difference whether the end is described as moral perfection or as happiness. In either case no action from pure respect for the moral law can result.

In some quarters Aristotle loses credit on the ground of his frank recognition of the fact of self-assertion. But it seems fair to pay compensation to his account elsewhere, by admitting that one who thinks in this way will be less likely to reduce the individual within the state to a mere cypher. And one must endeavour to understand in the light of these views the various statements in the *Politics* to the effect that the *polis* is naturally prior to the individual, and is a whole to which he belongs as a part. To bring to an end this preliminary phase, which is already long, it looks *a priori* as if the analysis of choice given in the *Ethics*, and the considered rejection of altruism, would tend to make Aristotle accord freedom of movement to the individual; and as a counterpart to this, to express the rôle of the laws and of the politician in a more negative and reserved manner than Plato had usually done, in spite of his dependence upon Plato for his general theory of the origin or function of the state.

Our next step must be to extract what we can from passages, if there are any, in which Aristotle considers the position of the individual in the State in the light of his general ethical doctrine. I make no pretence to have collected and examined them all. Let me say in passing that the discussion in *Politics* book III on the theme whether the good man is identical with the good citizen is in my opinion disappointing: the point seems to be debated making abstraction from any qualities of the human ψυχή which are of non-social nature. I shall, instead, direct your attention to a passage from the common book on Justice and subsequently to one from *E.N.* book X, following a division which I believe to be adumbrated by Aristotle himself in V 1130 b 18-26.

Aristotle begins his account of justice with an attempt to discover from the common usage of the word « just » what types of justice there are. As you know, a distinction comes to light between universal justice, which is equivalent to entire virtue considered as affecting the lives of other men, and the particular moral excellence of equality or fairness. In considering the former, Aristotle speaks of the demands made by the law upon the citizen. The three disputed books of the *Ethics* evidently contain, in some confusion, material belonging to both versions. But this need not disturb us. Anyhow moral virtue has been previously defined as ἔξις προαιρετική ἐν μεσότητι οὖσα, and the προαιρετόν has been marked off from other voluntary action. These discussions are still fresh in the writer's mind and in that of his hearers.

There is no passage which, if rightly treated, can be more helpful than this for our present purpose, yet none which has been, with respect, more completely misapprehended by commentators. Here it is in Ross's translation: « For the acts laid down by the legislative art are lawful, and each of these, we say, is just. Now the laws in their enactments on all subjects aim at the common advantage either of all or of the best or of those who hold power (omitting the words καὶ ἀρετήν), or something of that sort; so that in one sense we call those acts just that tend to produce and preserve happiness and its components for the political society. And the law bids us do both the acts of a brave man, e.g. not to desert our post nor take to flight nor throw away our arms, and those of a temperate man, e.g. not to commit adultery nor to gratify one's lust, and those of a good-tempered man, e.g. not to strike another nor to speak evil, and similarly with regard to the other virtues and forms of wickedness, commanding some acts and forbidding others; and the rightly framed law does this rightly, and the hastily conceived one less well » (book V, 1129 b 25).

The commentators seem to agree in thinking that the passage stresses the wide range of the provisions of the law, which under ancient society left no corner of private life untouched. They therefore think it appropriate to remind the reader of the difference between the modern State and the *polis*. Here are some sentences which illustrate this. Sir Alexander Grant *ad loc.* (vol. II, p. 101): « Law is here represented as a positive system (though the instances quoted of its formulae are all negative, μὴ λείπειν τὴν τάξιν etc.) aiming at the regulation of the whole of life ... This educational and dogmatic character of the law was really exemplified to the greatest extent in the Spartan institutions. Athens rather prided herself on leaving greater liberty to the individual. [He quotes the claim attributed to Pericles by Thucydides in book II.] But Plato and Aristotle both made the mistake of wishing for an entire state-control over individual life ». Grant thinks that the three central books are by Eudemus, but does not give prominence to this point here. J. A. Stewart *ad loc.* (vol. I, pp. 374 and 390) gives both a précis of the argument and a commentary. His précis includes the words: « Since, then, the laws cover the whole field of conduct, inculcating all the virtues and forbidding all the vices, justice in this sense is complete virtue ». [Though it is an anticipation, may I say before you have time to forget these words that this is an admirable expression of what Aristotle has been particularly careful *not* to say ? The law is concerned with the outer manifestation of virtue and vice.] In his commentary, Stewart quotes Grant, but goes even further in his emphasis on the positive character of the ancient law. He reminds us of the claim made at the end of the *Nicomachean Ethics* that not only the pursuits of children, but those of grown men and women, ought to be regulated by wisely imposed laws. On the statement οἱ νόμοι ἀγορεύουσι περὶ ἀπάντων he has this comment: « νόμος has a much wider meaning than law, and includes also all

that we understand by custom, as sanctioned by public opinion. However desirable Aristotle may have considered the extension of the sphere of law in the strict sense of the term, he could not have affirmed with any show of truth that « the law » as a matter of fact have something to say about all that we do, although it would be true to say that custom has ».

Gauthier, in much the same spirit, introduces as an illustration of common Athenian sentiment about these matters a passage from the speech of Demosthenes Against Aristogiton (15-28) in which it is said that there is no part of life which is not governed either by nature or by the human law, and that the laws aim at the good, the just, and the useful. If so, there is no occasion to contrast Athenian and Spartan practice.

What I wish to suggest is that, though Aristotle says here that the laws pronounce concerning everything, he only uses that phrase incidentally, in the process of explaining that the law requires not virtuous action in the full and proper sense, but the external actions of virtue irrespective of the motive which may lead particular men to do them. And he says that this is required in the *general interest*. Here surely the difference between Greek and modern law is at a minimum; we can, as it were, join hands with the citizen of the *polis*; we need make no exceptional effort of imagination. I think also that this is the point of view from which a good deal of book V is written.

I wish first to mention a syntactical point in the opening sentence; then discuss στοχαζόμενοι τοῦ κοινῆ συμφέροντος — next, the words τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ εὐδαιμονίας, κ.τ.λ. and τὰ τοῦ ἀνδρείου ἔργα; and finally; καὶ τὰ κατὰ τὰς διλλας ἀρετάς.

The texts of Susemihl and Bywater have in 29 b 15 a comma after ἀπάντων, and one is then obliged to regard « the laws make pronouncements about everything » as the

principal affirmation; however, the translation of Ross, which I have read and which I believe to be correct, implies the omission of this comma. There is an instance of the common idiom whereby an assertion made in the main clause is really subordinate to that made in the participial phrase. If so, the emphasis here falls not on the fact that the law covers every aspect of life, though indeed it remains stated that it does so, but on the apologetic explanation given by the participle. « If the law speaks of all kinds of things, this is because it is indispensable for the common interest or that of the dominant party ».

I turn next to *στοχαζόμενοι τοῦ κοινῆ συμφέροντος πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις*. It seems to me that *συμφέρον* is chosen as a conveniently vague word. It is not employed with any sense of antithesis between *συμφέρον* and *ἀγαθόν*, but rather as *including* all that men, at different degrees in their moral development, might regard as *ἀγαθόν*. It would not, then, be *untrue* of the laws of an ideal State projected by philosophers that they aim at common advantage. But Aristotle, interested as he is at this point in the prevailing usage of *τὸ δίκαιον*, is obliged to speak realistically. And *τὸ κοινῆ συμφέρον* is, of course, part of his regular vocabulary. There is evidently some allusion here to the scheme of classification in the *Politics*, where it is said that the sound constitutions aim at the interest of the whole community in contrast to the deviations, which aim at sectional interest (1279 *a* 17-20). In order to satisfy ourselves how exact the anticipation of the *Politics* is, we should need first to decide whether the omission of *κατ' ἀρετήν* in K^b is an accident or not, and if these words are included, what their meaning is. Obviously I must excuse myself from entering into this subject here.

I pass to the words *τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς*. A similar expression is used during a classification of *goods* in *E.N.* I,6 1096 *b* 10,

and in *Rhetoric* I, 6 1362 a 27. That which produces or preserves goodness is ranked below that which is intrinsically good, καθ' αὐτὸν ἀγαθόν. And Aristotle does not here credit the politician, in his capacity as lawgiver, with the power of manufacturing happiness or virtue, but represents him as establishing a framework within which happiness can be attained. Now legislation is not the whole business of the politician, though it is a great part of it, and different terms might have to be adopted in speaking of him as one who is responsible for moral *education* or who can influence the tone of society through unwritten traditions. Here, I suggest, Aristotle is taking special care *not* to fuse together with legislation these other aspects of the statesman's activity. It is the reverse of helpful to say that νόμος here may have the force of *custom*. The verb ἀγορεύουσι and the expression ὀρισμένα ὑπὸ τῆς νομοθετικῆς are against this, and the things which appear in the list beginning οἷον μή λείπειν τὴν τάξιν were forbidden by the actual law, not the custom, of the Greek states. More of this presently.

So much for the form of expression ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ εὑδαιμονίας. Perhaps these remarks have also gone some way to answer the question what are the things that are so described. Although the *erga* of the moral virtues which Aristotle goes on to mention are an outstanding instance of «things productive of happiness and its constituent parts», one need not understand him to mean that nothing but these *erga* comes under that description. The statesman, for instance, must with the general happiness in view make laws relating to the economic life of the state. The observance of these laws, which will affect citizens and the trading classes alike, will not be virtuous, unless, as is no doubt possible, we bring it under the head of distributive or commercial justice.

The next phrase which demands our attention is τὰ τοῦ ἀνδρείου ἔργα — καὶ τὰ τοῦ σώφρονος — ὁμοίως δὲ καὶ τὰ

κατὰ τὰς ἄλλας ἀρετὰς καὶ μοχθηρίας. The force of the original noun *ἔργα* is carried on to the end of the sentence, and the omission of *τὰ* before *κατά* by K^b is, I feel sure, a mistake.

It is significant that the commentators mentioned above pass over in silence the word *ἔργα*; their remarks seem to be based on the assumption that *πράξεις* had been used. But a *πρᾶξις* is an action (right or wrong, of course) inclusive of its *intention*, and Aristotle is now purposely avoiding that noun because he is well aware that what the law requires is the performance or avoidance of a *deed*, for instance not throwing away one's arms, *irrespective* of the intention. It would not be quite satisfactory to say that the *ἔργον* is the outer and physical movement; but at least it is the act irrespective of the motive from which it proceeds. Thus a man who *οὐ βίπτει τὰ δπλα* because he fears the reproaches of his girl friend and his family, or because a reputation for cowardice will be bad for his success in trade, has done *τὸ τοῦ ἀνδρείου ἔργον*. He has also acted «voluntarily», so long as he was not physically restrained and understood the circumstances, for example that the thing he was carrying is a shield, and that the men confronting him are the enemy. But he has only done *κατὰ συμβεβηκός* the same action as the brave man would do, to employ another description of a situation like this (V ch. 9, 1137 *a* 12 and 22). In another reference to universal justice in V ch. 2, 1130 *b* 18-26, we meet with a subdivision of the following kind: there are two classes of *νόμιμα*, on the one hand *τὰ ἀπὸ τῆς δλης ἀρετῆς πραττόμενα* and on the other hand *τὰ τῆς δλης ἀρετῆς ποιητικά*. Aristotle explains that the latter are character-forming actions required as a part of a scheme of education laid down by the state. Evidently in this division of the work of legislation in V, 2 *ἀπὸ τῆς ἀρετῆς πραττόμενα* corresponds to the *ἔργα τοῦ ἀνδρείου καὶ τοῦ σώφρονος* in V, 1 with which we are at present concerned.

The opposition between doing the just « deed », and doing it in the frame of mind of the just man, runs right through book V and it is hardly necessary to multiply quotations. Aristotle either insists upon the sheer contrast, or, as in chapter 8 δυτῶν δὲ τῶν δικαίων etc., constructs a chain of degrees of responsibility rising from the mere unfortunate accident to the deliberate act. One who is πρακτικὸς κατὰ προαιρεσιν τοῦ δικαίου, i.e. who not merely does what law requires but does it from enlightened habitual conviction of its goodness, is a just man, and, if we break this state down into the particular moral virtues, a courageous and temperate man. One who from selfish principle disobeys the law whenever he can evade its penalties is an unjust man. That the state concerns itself with the moral character of the citizens is, of course, axiomatic for Aristotle. There can be no doubt that according to him the legislator in every *polis* worthy of the name wants as many of the citizens as possible to be « just men »; desires, if one may so express it, that they shall graduate in justice and in virtue; and he would probably say that the politician of the ἀρίστη πολιτεία desires this more ardently than the rest.

However, two things must be said. First, precisely because he desires that men shall perform καλαὶ πράξεις, which entails action from προαιρεσις, the legislator is likely to restrict his improving activity by self-imposed limitations.

I have no time to enlarge on this statement, though discussion is desirable. To make an action compulsory may stifle προαιρεσις. If so, something which might be done διὰ καλόν and thus contribute to εὐδαιμονία will be done from a lower motive instead. But Aristotle has nowhere told us what he thinks about this. Compulsion will certainly also make it more difficult for a spectator to judge when actions are a genuine exhibition of character, and when they are not. Finally, to command a thing may provoke men of

independent spirit to do the opposite, even when the thing commanded is reasonable.

Every schoolmaster knows this, and I do not think it escaped Aristotle. He says in *Politics* book VII, 1332 b 3: τὰ μὲν οὖν ἄλλα τῶν ζώων μάλιστα μὲν τῇ φύσει ζῆ... ἀνθρωπος δὲ καὶ λόγω... πολλὰ γάρ παρὰ τοῦς ἔθισμοὺς καὶ τὴν φύσιν πράττουσι διὰ τὸν λόγον, ἐὰν πεισθῶσιν ἄλλως ἔχειν βέλτιον. All this leads to the conclusion that the requirements, positive and negative, of the law should be kept to a minimum, and restricted to things unmistakably in the public interest.

Secondly, and this is what now concerns us, one must not confuse what is *desired* by the law, i.e. the *τέλος* of the political system, with what is *required* by the law, τὸ ὑπὸ τοῦ νόμου προστεταγμένον. And the various provisions of the law do not *require* men to be courageous, temperate and so forth, but only to display the behaviour of courageous and temperate men, whether they really are so or not, on pain of unpleasant consequences.

We must not, it is true, ascribe to Aristotle the view that the law or the judge is in no sense concerned with the probable motives of actions. *After a culpable action has been done*, it does become necessary for the sake of legal redress to decide whether it was done voluntarily; and it may be necessary to determine how far it was deliberate, though Aristotle's own discussion of *προαιρεσίς* is concerned with the moral, not the legal, estimation of actions.

The next step must be to look at the instances of virtuous actions commanded, or rather of wrong actions forbidden, by the law; and one fact, I would think, immediately stands out. We need not go to the ancient world, or to Geneva under Calvin, to discover a law which prohibits the actions that appear in Aristotle's list. Desertion and cowardice, insulting behaviour, physical assault and abusive language were prohibited not only at Sparta, but in Scotland at the time when Grant was composing his commentary on the *Ethics*.

(and still are). There is an exception in so far as adultery is included here as a crime. Grant honestly admits this, so far as cowardice is concerned, in the next note following the one I have quoted.

But at this point an objection will perhaps be raised. I think it may be said that the Greek *polis* encouraged virtuous action *eo nomine*, whereas no free modern state would do this, even if it does prohibit, and as far as possible encourage, precisely the same modes of action.

But is not this what Aristotle also has in view, when he says that a rightly imposed law does these things «for the sake of the general *advantage*»? The statement that the law κελεύει πράττειν τὰ τοῦ ἀνδρείου καὶ τοῦ σώφρονος ἔργα is the philosopher's description of what the law does, rather than an echo of words appearing in the formulation of the law. If so, there is not even a verbal difference between this account of καθόλου δικαιοσύνη and the scope of the operations of law with which we are all too familiar in our own daily life.

As for δμοίως δὲ καὶ τὰ κατὰ τὰς ἄλλας ἀρετὰς καὶ μοχθηρίας, book V 1129 b 23, this expression can, I think, only refer to the recent exposition of the virtues as mean states. But it will make some difference whether this section of book V is assigned to the Eudemian or Nicomachean version. That the book as a whole is composite, and that it is simply meaningless to speak of assigning it *en bloc* to either version, seems to me certain.

In the third book of *Eudemian Ethics* six moral virtues are recognized, to give them their Greek names, ἀνδρεία, σωφροσύνη, πραότης, ἐλευθεριότης, μεγαλοψυχία, μεγαλοπρέπεια. In addition, Aristotle names six states which conform to the theory of the mean but are not virtues, being παθητικαὶ μεσότητες. The present passage, which names the first three virtues in the same order, is probably Eudemian. In the Nicomachean version, the order of exposition is ἀνδρεία,

σωφροσύνη, ἐλευθεριότης, μεγαλοπρέπεια, μεγαλοψυχία, φιλοτίμία, πραότης. — *seven* virtues, followed by the *παθητικά* μεσότητες.

If the passage from book V is Eudemian, Aristotle will be saying that the law prescribes in addition to the virtuous acts named, those of ἐλευθερία, μεγαλοψυχία and μεγαλοπρέπεια; and personnaly I do not find this hard to swallow, without extending νόμος to include custom.

Unless, then, I am seriously mistaken, a passage in which some have supposed Aristotle, subscribing to the practice of his day, to claim very wide powers of direction for the law, proves when one probes beneath the surface to state the function of the law very reservedly in carefully chosen words, and quotes in illustration some legal prohibitions which you and I today accept without flinching, with one exception. Namely, adultery, which the Athenian law punished as a crime. He is saying nothing for which we must apologize by calling to mind positive functions assumed by the ancient *polis*. The real interest of the passage is that it shows us how Aristotle's careful study of *προαιρεσις* holds him back from « paternalism » when the time comes to define the rôle of the state in regard to the mature individual.

Another word of explanation. The requirements of the law in respect of moral action are a *minimum*. It will rest with the individual to display, for instance, courage and temperance in circumstances, perhaps, where the law does not insist upon it; or in a higher degree than other men, where it does so. Where does Aristotle say this? Surely when he declares that the moral mean is relative to persons, and not absolute or objective — *πρὸς ἡμᾶς*, not *κατ' αὐτὸν τὸ πρᾶγμα*. in *E.N.* II 5 (the Eudemian terminology differs). As an illustration of this antithesis, he mentions that the gymnastic trainer will have regard to the capacity of individual men in prescribing diet or exercize; and from this it seems to follow that by *ἡμεῖς* individuals are meant. I admit that elsewhere,

e.g. in the antithesis πρότερον φύσει and πρότερον ἡμῖν, ἡμεῖς may mean « mankind ».

Does this mean that you and I, having regard to our own capacity, have full freedom to decide how far the prevailing moral demands of the community apply to us? Evidently not. Few of our actions are entirely self-regarding; and as soon as what we do concerns other men it comes into the province of « universal justice ». The mean is not πρὸς ἡμᾶς in the sense that we can debate whether or not to conform to this. The position is that the floor is laid down by the community, but the height of the ceiling is left to the discretion of the individual. In book V ch. 5, 1133 b 32, Aristotle says of *particular* justice that it is « not a mean in the same way as the other virtues, ἀλλ' ὅτι μέσου ἔστιν. ». But he does not, I think, mean to suggest that this is not true of « universal justice » as well.

* * *

Not much will have been achieved by the foregoing exposition if Aristotle elsewhere in the same treatise speaks in a less reserved manner about the function of the law, and, as we saw, Stewart, illustrating what he believes to be the meaning of V ch. 1, refers to the concluding passage of the tenth Nicomachean book, in which Aristotle seems to admit no distinction of quality between the discipline of the child and the legal control of the adult, but appears to call for both as desirable in the light of the same arguments; especially in the words οὐχ ἵκανὸν δ' ἵσως νέους ὄντας τροφῆς καὶ ἐπιμελείας τυχεῖν ὀρθῆς, ἀλλ' ἐπειδή καὶ ἀνδρωθέντας δεῖ ἐπιτηδεύειν αὐτὰ καὶ ἐθίζεσθαι, καὶ περὶ ταῦτα δεοίμεθ' ἀν νόμων καὶ ὅλως δή περὶ πάντα τὸν βίον· οἱ γὰρ πολλοὶ ἀνάγκη μᾶλλον ἢ λόγω πειθαρχοῦσι καὶ ζημίαις ἢ τῷ καλῷ. It is interesting to see how often scholars come back to this remark when imputing « paternalism » to Aristotle, either in

order to excuse him or more commonly in order to blame him.

Well, I am not at ease with this Nicomachean passage, and am disposed to think either that it is of early date, or that Aristotle owing to literary reminiscence (to be more precise, because he is here following Plato's *Protagoras*) has allowed himself to be shifted from his proper ground. He has lost sight, apparently, of the clear distinction between two aspects of καθόλου δικαιοσύνη which he proposes, as has been mentioned, in V ch. 2, namely its issue of commands to the grown man and its work in *paving the way* for virtuous action (δίκαιω... ποιητικὰ τῆς ὅλης ἀρετῆς) by the indispensable moral discipline of the young and adolescent; reinforced by teaching as soon as they are able to apprehend it. But I suggest that there are mitigating features which deserve to be noted.

I begin with a distinction. The principal object of the last chapter of book X is to insist once more upon the supreme importance of early moral discipline. This has already been emphasized, in language borrowed from Plato's *Laws*, in the second book, but Aristotle is now adding that such education is so important for the life of society that, on the whole, it had better not be left to the caprice of parents; and, if it is agreed that it must be regulated by law, the procedure of legislation must in turn be studied. He adds a qualification. Even if someone disagrees with this, and points to the advantages of parental care of the individual, still the parent will want to educate his child or children according to general principles, since all science is of the universal. To know about these principles is to study legislation, so that this task can still not be escaped. While saying all this, Aristotle delivers an *orbiter dictum* (1180 a 1-14 οὐχ ἵκανόν... ἡδοναῖς) to the effect that laws are necessary not only in order to guide children (or guide those who have to guide them) but to control adults, because of πολλοῖ will always be no better

than children, so far as ability to follow reason is concerned. It is of importance to be clear whether it is the *ethismos* doctrine, in its proper application to children or adolescents, or the *obiter dictum*, that is in need of apology from the special point of view of my paper. I think rather the second, but will lead up to this by some remarks on the *ethismos* doctrine in its proper sphere.

We have just seen that Aristotle does not represent the law as requiring that grown men shall act in a specific frame of mind. If made, this requirement could never be enforced. But perhaps Aristotle concedes this because his legislator will after all control the motives of citizens by moulding their characters during the impressionable years of childhood? In both the *Politics* and *Nicomachean Ethics* he does lean strongly towards the control of education by the State, while allowing some force to the argument that the parent can provide better for the needs of the individual child.

But in the first place let us remember that the important concept of φυσικὴ ἀρετή is a way of allowing for individual differences. Men, being variously qualified or disqualified for the different virtues, will not emerge identical from the process of habituation. This concept is, as has often been noted, intentionally held in reserve when Aristotle first treats the subject of habituation in *E.N.* book II, and I think also in *E.E.*. The time for its elaboration comes in the central books, especially VI ch. 13 1144 b1 : σκεπτέον δὴ πάλιν καὶ περὶ ἀρετῆς etc. The movement within the Nicomachean treatise at least is one of dialectical progress. φυσικὴ ἀρετή then, is a factor in the total account of character-formation which was omitted for the sake of simplicity in the first treatment of the subject. The legislator's power of determining character is less absolute, the result he can expect less uniform than a reading of book II in isolation might lead one to suppose.

Moreover, Aristotle surely does not think that the legislator, even when armed with massive powers of control — even when his agents, the παιδονόμοι, are permitted to enter private households and give unasked advice about the amusements and diet of infants (*Pol.* VII 1336 *a* 21 sqq) — is able simply to implant dispositions of character. If he thought this he could not consistently argue, as he does in *E.N.* III 5, 1114 *a* 3 ἀλλ' ἵσως το 30 ἐφ' ἡμῖν ἀν εἰεν that virtue and vice are alike «in our power», because each man by repeated choice binds himself to a certain disposition, for which he remains responsible even when he is unable to shake it off.

I am not raising the question whether he should, or should not, be said to possess the idea of free will (which would involve a study of his vocabulary and his views concerning physical causation), but whether his account of character-formation is consistent with itself. Surely he maintains that an early discipline in the right perception of pleasure and pain is not alone sufficient to *convey* goodness, but is a *sine qua non* of its attainment. Seen in this light, such discipline will not be so much a hindrance to the exercise of choice or to the formation of a personal ideal, as a benefit which each of us has some right to expect from a well-ordered society. But the attainment of a good or bad disposition is due to a personal effort of the child — strictly perhaps the adolescent — to which no one can, in the end, incite him. I have already had occasion to quote from the *Politics* πολλὰ γάρ παρὰ τοὺς ἔθισμούς καὶ τὴν φύσιν πράττουσιν διὰ τὸν λόγον, ἐάν πεισθῶσιν ἀλλως ἔχειν βέλτιον.

Now it is vital to such a view as this that when men do attain to the age of reason they shall be left free to take their own decisions undisturbed by vexations and positive direction from law. This is why Aristotle's *obiter dictum* in *E.N.* book X in the passage beginning οὐχ ικανὸν δ' ἵσως νέους ὄντας is rather alarming. Here above all he seems to

show a regrettable want of belief in the rationality of human nature, and to expose himself to the charge of « pedantocracy » and paternalism.

For my part, I wish that Aristotle had kept to the excellent distinction which he advances in book V ch. 2 between the provisions of the law which are *ἀπὸ τῆς ὅλης ἀρετῆς πραττόμενα* and those which are *ποιητικὰ τῆς ὅλης ἀρετῆς*. But I will offer two reasons for thinking that, even here in book X, Aristotle does not *commit himself entirely* to this opinion that the majority of men will never learn to control themselves and that the law must watch over them like children. One of these reasons is syntactical, the other literary.

The passage begins *οὐχ ίκανὸν δ' ἵσως*. Aristotle commonly introduces an opinion of his own by *ἵσως*, so that it is impossible to build much upon this word alone. But here we have also the optative *καὶ περὶ ταῦτα δεοίμεθ'* *ἄν νόμων* followed by two references to opinions expressed by others: *διόπερ οἴονται τινες 1180 α 5*, *διὸ καὶ φασι line 12*. With *εἰ δ' οὖν*, *καθάπερ εἴρηται* in line 14 Aristotle resumes his own proper train of thought; and it is of some interest that we have the *aorist* infinitives *τραφῆναι* *καὶ ἔθισθῆναι* in contrast to the *present* infinitives in *80 α 2*, followed by *εἴθ' οὔτως... ζῆν*.

« Perhaps it is not sufficient that young persons should be well brought up. Since they have to continue the same pursuits, and be drilled in them, after they have grown up, it *may be* that laws covering an entire life are required. For this reason *some think...* But, be this as it may, if as was said earlier anyone who is to achieve goodness must have been well brought up and drilled, and *subsequently* occupy himself with honourable pursuits and abstain from wrong action.» Is this not the language of someone resuming his own deliberation after an excursion into the opinions of others?

Now it has been noted by the commentators that the phrase *τοὺς δ' ἀνιάτους ὅλως ἐξορίζειν* is an echo of Plato's

Protagoras (325 a). Let us dwell on this for a moment. The famous sophist, in answer to the question whether moral goodness is teachable, replies that men evidently believe it is so, since they punish those who do not possess it, and would not inflict this punishment for a fault plainly due to chance or nature. They do so, he maintains, not looking to the past in a spirit of retribution, but in order to prevent future acts of wrong.

Turning to the somewhat different problem why leading statesmen have not taken the trouble to find teachers of general excellence for their sons, Protagoras answers that, precisely because temperance and justice are the foundation of social life and are more essential than any special skill, men are engaged in a perpetual effort to communicate these qualities to their children or neighbours (*παιδα καὶ ἄνδρα καὶ γυναικα*), admonishing them, using punishment in order to improve them,— and banishing those who seem incurable. Parents send their children to school to learn writing and music, but expect that the masters will also train them in good behaviour and self-control. When childhood is finished, the city takes over the function of the schoolmaster and like a writing-master tracing the outline of letters for his pupil, traces patterns of action from which men are not allowed to depart, namely, the laws discovered by the best ancient legislators (326 a-e).

In playing the part assigned to him in the dialogue of Plato, Protagoras has to maintain that the discipline imposed on grown men by the law is merely a prolongation of that imposed upon children by their elders. He minimizes the factor of spontaneous choice, and seems to require no understanding of the principle in accordance with which one acts (*ἥ πόλις... τοὺς νόμους ἀναγκάζει μανθάνειν καὶ κατὰ τούτους ζῆν, ἵνα μὴ αὐτοὶ ἐφ' αὐτῶν εἰκῇ πράττωσιν*). And unfortunately Aristotle, making an allusion to this well-known argument, and — one might guess — writing with

the Platonic dialogue in front of him, has allowed himself here to be deflected from his proper position; for a moment only, since with $\epsilon\iota\ \delta'$ οὐν he gets back on to his own path. The allusion seems to me to be to the dialogue. and not to a writing of Protagoras. So we need not raise the question whether the sophist is ultimately responsible for this.

* * *

I have so far been concerned in this paper with the state's requirements in regard to actions of an indisputably *social* nature. But for Aristotle the primary form of human happiness, which paradoxically is also divine rather than human, is activity of reason in the higher of its two main functions, that of θεωρία. This activity is *non-social* in the sense that it produces neither good order nor material benefits, and so has no essential relation to the life of the community. It does however clearly presuppose the lower activity of the community, and the virtues of character therein displayed; moreover the virtues of temperance and justice are still more urgently necessary to those in the enjoyment of leisure than to those who live under the pressure of necessity — a point developed in the *Politics* at some length. Again, it is more suitable to human nature to seek the truth in company with friends: βέλτιον δ' ἵσως συνεργούς ἔχων, he says in *E.N.* 1177 α 34; in the same spirit he says in *E.E.* that man would be ill-advised to apply to himself the isolation and self-sufficiency of God.

So far we may perhaps state his opinions with confidence, but he has said comparatively little about the administrative process by which, in the ἀρίστη πολιτεία or in any other state, leisure is to be combined with intervals of public duty. Much is left to us to supply by inference, including inference from what he has not prescribed; though this is

hazardous since the last book of the *Politics* may be incomplete.

Within the frame-work of the laws which require the observance of the virtues, individuals will pursue such higher activities as they deem best suited to their own composition; more strictly, such a *blend* of activities since «our nature is not simple» (*E.N.* VII. 1154 *b* 21). A possibility seems to arise of combining leisure activity, in varying degrees, with a more intense degree of social activity than that demanded by the law from everyone alike. That this demand is a minimum I have already said. And this possibility is not a mere theoretical one: some men are so constituted that they can achieve more happiness in voluntary social activity than in religious contemplation or scientific study which is not their *forte*, and the state can be glad of their services.

There is nothing in the *Politics* about a direction of labour, based upon modern intelligence tests. K. von Fritz, *Polybius and the Mixed Constitution* (Introduction), is, I think, perfectly right when, touching on this point, he brings into the discussion the observation made in *E.N.* X that pleasures are qualitatively different from one another, and that the pleasure proper to an activity intensifies the activity itself and can distract one from a rival activity. «One man's meat is another man's poison». And here one may once more remember the concept of φυσικὴ ἀρετή. Aristotle relies on hereditary difference between individuals to ensure that the state will normally get the politicians and scientists it requires.

Since public duty must take precedence over private happiness, leisure will have to be meted out to individuals according to some system; and here the statesman, at least in the ἀρίστη πολιτεία, will come into the foreground. (I do not think the system can depend *simply on age*, so that men enjoy *no* leisure before the age of retirement, and

unlimited leisure afterwards. Indeed this is excluded by the fact that leisure is essential for relaxation after duty as well as for the positive higher activities, so that those in the prime of life cannot be deprived of it. Aristotle only says concerning this that it is a mistake to treat relaxation as the end).

But the statesman, in terms of Aristotle's scale of virtues, is the exponent of φρόνησις, his relation to leisure is an external one, and it would not come within his competence to prescribe what beliefs must be held and proclaimed, within the sphere of theoretical science. This can fairly be said on the strength of the statement made in book VI (end) that practical wisdom is not κυρία τῆς σοφίας ... οὐ γάρ χρῆται αὐτῇ, ἀλλ' ὅρᾳ δπως γένηται· ἐκείνης οὖν ἔνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ' οὐκ ἐκεινῇ.

Aristotle's own idea of a worthy occupation for leisure seems, from a modern point of view, to suffer from an intellectualist bias, and he seems to admit poetry and music only on rather utilitarian terms. The question has been raised in Gauthier-Jolif's commentary on the *Ethics* whether the *sole object* of θεωρία is the supreme being or whether (as Ross for instance assumes without hesitation) it extends to all theoretical science.

Assuming the latter to be the right interpretation it is remarkable that Aristotle says nothing whatever about the desirability of certain beliefs concerning the soul, the cosmic system and so forth, from a political point of view. Here it goes without saying that there is a contrast with Plato. I end this section with a few words on this theme. Stenzel has some interesting pages in his *Platon der Erzieher* (pp. 117-119) at a point where he is about to discuss the musical education of the *Republic*. He says that in some passages which look to us like commendation of the Spartan military aristocracy, Plato is really directing his gaze to a different ideal, the *altgriechische Polis*, which was no more Dorian than Ionian.

Moreover, he showed here a true historical sense. The city-state really did arise in a similar fashion all over the Hellenic world, namely through a union, for the sake of protection, of the older γένη with one another and with native agricultural peoples. The *polis* preserved the religious observances of the γένη, adding as occasion arose others in order to foster loyalty towards the new unit. All this meant that art, knowledge and religion were firmly bound in with the life of the community. In later times, says Stenzel, war and political tension emphasized rather than loosened this link, men did not retire into art and religion in an « escapist » manner: these activities became « caught up in the rhythm of political life ».

Two comments suggest themselves: (1) Plato's aristocratic descent would pre-dispose him to admiration and nostalgia for the ancient state; Aristotle had no doubt, the pride of a Hellene, but would be less strongly moved in this direction. (2) His epistemological analysis led him to distinguish, not only φρόνησις from τέχνη, but φρόνησις from σοφία. Not everyone perhaps would agree in treating this step as an improvement. But Aristotle took it and it could hardly fail to have the effect of loosening the mutual connection between art, science and religion with *one another*, and also the degree of their connection with the politician's τέχνη and with the life of the community. The fact that according to Aristotle theoretical science surveys τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν is important here. And we know that the propositions about God and the soul and (to some extent) the planetary movements, upon which Plato insists for practical reasons in the *Laws*, were in Aristotle's opinion false. He could subscribe to them in spirit, but not in detail.

Now the detachment of the forms of culture from one another and from political life, of which I have just spoken, is certainly not the *same thing* as a higher degree of freedom

of thought for the individual, and *may* have no *essential* connection with it; but I would think it has a *de facto* one. Why? Simply because of our natural tendency to leave the specialist alone. This will operate in the instance of the statesman as a promoter of leisure activities.

* * *

I may have used some new arguments in this paper, and have detained you under false pretences if I have not done so. But I do not think my central position is unorthodox, — some commentators on the *Ethics* have been criticized, on the ground that a passage found there points in an opposite direction from what they suppose; but some expressions are used e.g. by Oncken which encourage me to think that he would not have rejected the thesis of this paper. He tells us that Aristotle does not call in question the omnipotence of the State over the entire life of the citizens. But he does not sacrifice to it, like Plato, all personal and individual life (vol. I, p. 191). Aristotle, Oncken says, mediates between the unity of the State and the freedom of the citizens, and this is an important contribution to the *Vergeistigung der hellenischen Staatsansicht*. He is the first thinker of the ancient world to make the attempt to determine the limits of State activity (*Grenzen der Wirksamkeit des Staates* p. 193). Now this is the problem which Sir Ernest Barker says that, in common with Plato, he simply did not pose. It is true that Oncken does elsewhere criticize Aristotle for expecting *too much* from the action of the State.

In an eloquent passage (vol. II, p. 22), Oncken says that, over against those who regarded the State as a necessary evil, Aristotle preserved its positive function *als Schule jeder höchsten Tugend, als Pflanzenstatt edelsten Menschenthums, und damit als die Heimath der irdischen Glückseligkeit*. He can be said to have returned to a traditional

ideal, while eliminating mythological elements out of date in the IV century.

If I may trust my own understanding of German words this comes close to the point of view I have defended in the paper. The enlightened « *politikos* » is one, whose paramount aim is to make the citizens happy. This mean giving them a chance to perform *καλαὶ πράξεις*, some of which are essentially social and others not. With this aim in view he will *firstly* ensure that they obtain the indispensable discipline of the emotions from infancy to the commencement of manhood, a discipline which *might* also be given by parents. *Secondly*, his laws will be such as to ensure that men (in the general interest) abstain from the chief types of morally wrong action, whether they do so from moral motives or not. Some wrong-doers will after all exist; and among those who obey the law, not all will obey it from highest motives: « no state can consist wholly of good men » — the reason is not logical, but simply the fact that man is not a wholly rational being. *Thirdly* the « *politikos* » will recognize that in addition to the moral activity, which he can *encourage* by his enactments and his supervision of children, though he cannot *manufacture* it, there are human activities which, judged metaphysically, are higher. They are pursued, together with relaxation, during the time of leisure. The duration of leisure depends on him, but he does not presume to lay his finger on the activities themselves by « direction of labour » and by specifying what is fit to be published when it has been discovered. I did not note above that he is making the (optimistic) assumption that the sciences pursued with proper depth of view *could* not discover anything which might unsettle men's social loyalty.

In the *Politics*, in a context perfectly well known to my audience, it is of course claimed that the *polis* is « by nature prior » to the household and the individual man, that the

State is a *whole* of which every man is a *part*, and that too and only so long as he remains within it, and that one who is ἀπολιτικός διὰ φύσιν καὶ μὴ διὰ τύχην is either above, or below human nature. In book Θ, in connection with education, the claim that the individual is a part of the State and does not belong to himself is repeated. And the general meaning of this is not in any doubt. «The *polis* exists by nature in the sense that it is the whole to which man naturally moves in order to develope his innate capacity, and in which he is thus included as a part» (Barker).

Regarding these statements, I would say that they at once exclude any naive form of political liberalism, and to that extent they define Aristotle's position. But do they commit him to a severe form of totalitarianism? Ought they to commit him to it (he may not have follow out his own principles to the end)? I think not. They are statements of an elastic kind, it remains to see what the person who propounds them understands by moral action, and in Aristotle's case it is wrong to think that the *Ethics* is presupposed only where it is explicitly cited. But, not to insist on this, even in the *Politics* one can find qualifying factors. Men have capacities which can only be developed to the full within the *polis*; but there is a reverse side to this, namely that the State is only real as a community of individual men whose capacities have been thus developed. Man is a social animal (*πολιτικὸν ζῷον*) in an even higher degree than the bee. But then he is also not a social animal in the same way as the bee: he possesses the power of speech, which permits, and is naturally designed for, consultation about mutual advantage. The State arises by nature — but the man who first formed it deserves our gratitude.

That the State exists, and that a good State knows that it exists, for a moral purpose, appear to me to be valuable truths in spite of all that I have read against them. I do not regard Aristotle's political theory as faultless. But its

defects, which are serious enough, *do not lie in the direction indicated by the criticism from which I started.*

The world owes to later developments, in which a predominant part falls to Christianity, a view adequate to our deepest experience of the dignity of the individual human being as such. I know of no ancient thinkers who arrived at it; there is some self-deception, surely, when it is said that Antisthenes or Antiphon or the Epicureans are the true « liberals » of the ancient world. Aristotle's careful analysis of *proairesis* would have put him on the path towards political liberalism if he could have discarded certain social prejudices.

DISCUSSION

M. Hostens: J'apprécie beaucoup la thèse de M. Allan selon laquelle les lois ne commandent que l'aspect extérieur des actions humaines, les ἔργα, et non les πράξεις (qui sont des actes justes).

On ne peut toutefois séparer cet aspect extérieur de l'intentionnalité (*προαιρεσίς*), qui, seule, rend les actions humaines vertueuse. Le δίκαιον (aspect extérieur, objectif) doit être considéré comme l'objet de la loi et aussi de la vertu, qui est la justice (δικαιοσύνη, ἀρετὴ τελεία).

La *προαιρεσίς* n'est-elle pas la loi devenue intérieure à l'homme ? Le σπουδαῖος ἀνήρ possède, selon Aristote, sa propre loi (κανὼν καὶ μέτρον), mais cela non sans avoir subi une éducation très poussée dans le cadre de la cité. Ainsi il s'est approprié les traditions, les coutumes de la cité, dans lesquelles Aristote voit la réalisation de la nature humaine (*τέλος* = φύσις = πρᾶξις). Δικαιοσύνη = ἀρετὴ τελεία, n'est-ce pas la vertu complète dans le cadre de la cité (*πρὸς ἔτερον*) ?

M. Allan: Yes, I am aware that I may seem to have concentrated on the first half of the passage in V chapter 1 without taking account of its continuation. If one may consider the two adjectives separately, I think it is quite natural to understand ὅλη (ἀρετὴ) in an extensive rather than a qualitative sense. For τελεία this answer to your question, M. Hostens, will not suffice; and yet it can not be intended as a verbal equivalent of ὅλη. However, at the point to which your quotation refers, δικαιοσύνη has come on to the scene in place of τὸ δίκαιον, and this is surely an important change. The subject of this book of the *Ethics* was announced as δικαιοσύνη and Aristotle aimed at getting at this through τὸ δίκαιον. Δικαιοσύνη like the other virtues is a disposition, to act μετὰ δικαιοσύνης is to be πρακτικὸς κατὰ προαιρεσιν τοῦ δικαίου, and — taking the word justice in the broader of Aristotle's two senses — these is no difficulty in identifying *this* with «perfect virtue considered in relation to others».

M. Stark: Könnten Sie vielleicht Ihre anregenden Bemerkungen über ἔργον noch etwas ergänzen ?

M. Allan: I should suppose ἔργον is employed in two rather different senses in the *Ethics*. First, there is the sense « function ». This appears principally (so far as *E.N.* is concerned) in the argument of Book I chapter 7 about the function of man. Both the concept, and the use of the word ἔργον, come from Plato's *Republic*. Secondly, there is the meaning « product », which comes to the front when Aristotle is elaborating the distinction between ποίησις or τέχνη and πρᾶξις. This in *E.E.* II, 1, I am not sure that I can give so good an instance from the Nicomachean version. In the latter sense, then, the shoe is the product of the shoemaker's art, his activity is directed to its production and is incomplete without it, and so on. Now in special circumstances the mode of speaking proper to ποίησις may be extended to πρᾶξις: this is something which Aristotle seldom has occasion to do, but in V ch. 1 he seems to be doing it. The virtuous act shorn of its motive can then be described as an ἔργον.

M. Aubenque: Je voudrais exprimer quelques doutes au sujet du « libéralisme » d'Aristote. Certes, Aristote ne prétend pas que la législation puisse régenter tous les aspects de la vie privée. Mais n'est-ce pas là une insuffisance de la loi, qui est générale, alors que les actions humaines sont toujours particulières et ont rapport au particulier (II, 8, 1269 *a* 11, etc...) ? Aristote n'a-t-il pas rêvé d'un ordre qui s'étendrait à tous les aspects de la vie humaine ? On pourrait citer en ce sens un texte de la *Méta physique*, A, 10, 1075 *a* 18-22: le monde y est comparé à une maison, où seuls les êtres supérieurs, les hommes « libres », sont parfaitement déterminés, alors que les esclaves et les bêtes agissent à l'aventure (ὅτι ἔτυχε ποιεῖν). Sans doute ne s'agit-il ici que d'une comparaison; elle montre à tout le moins que, chez les philosophes (cf., dans le même sens, *Epinomis*, 982 *d*), la « liberté » d'agir à sa guise n'était guère prise. Dans un contexte politique, à la fin de l'*E.N.*, Aristote paraît déplorer que la plupart des constitutions, à l'exception de celle de Sparte, se désintéressent de la vie

privée et laissent chacun vivre comme il l'entend ($\zeta\eta\eta \epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omega$ ως βούλεται); Aristote semble bien pencher dans ce passage pour une éducation dirigée par l'Etat (1180 a 26-29).

M. Allan: M. Aubenque raises, I think, two points. Concerning both my impression is that though highly interesting they take us on to rather different ground from that covered in the paper. My interpretation of book V turned on the distinction between the virtuous act properly so called, i.e. the mode of behaviour inclusive of the right motive, and the same act without or at any rate irrespective of the motive. This plainly does not coincide with the distinction between universal and particular, or between a maxim of action and an application of it. And I did not think of myself as calling attention to an imperfection of the law, but to a wise and healthy limitation which makes law achieve its ultimate aim (that of imparting happiness to the citizens) more perfectly. Naturally I admit that the point brought up by M. Aubenque is very much in Aristotle's mind elsewhere. To come to the other subject: the assertion that the free man's life is most regular and predictable is undoubtedly made, and can firmly be extended from the *Metaphysics* to the *Ethics*. It brings Aristotle, one may note in passing, into company not only with Plato but with Kant, Spinoza and probably many others. The last of these well says that freedom is contrary not to necessity, but to compulsion. The citizen's life, then, must be regular, the more so the better. But my paper dealt rather with the question how it is to become regular. I am trying to attribute to Aristotle the view that τάξις self-imposed by the agent is worth incomparably more than τάξις that is merely given to him. Finally, it is true that Aristotle calls for a public control of education, praises the Spartan system in this respect, and regards coincidence in positive moral ideals as an essential attribute of the State. It is a kind of thermometer by which the health of the State might be measured.

M. Gigon: Es gibt nicht nur die Begrenzung des νόμος durch seinen Charakter als καθόλου. Mindestens ebenso wichtig und

von Herrn Allan mit Recht hervorgehoben ist die Begrenzung durch den Zwangscharakter. Der νόμος kann auf βία nicht verzichten; er muss die Gerechtigkeit objektiv durchsetzen unabhängig von der προαιρεσις des einzelnen. Was sodann *E.N.* 1180 a 27 ff. angeht, so haben wir es hier mit einer stark realpolitisch bedingten Gegenüberstellung von Athen und Sparta zu tun. Zu weitgehende Schlüsse darf man daraus nicht ziehen.

M. Allan: Yes, it does indeed seem to me that Aristotle in the concluding passage of the *Ethics* has allowed himself to be dislodged from his proper position. Rightly or wrongly, I gave as the reason in one case a literary reminiscence. The opportunity to hold up Spartan institutions as a pattern might be another.

M. Weil: M. Aubenque a cité un passage de la *Métaphysique* (1075 a 19 sqq.) où Aristote se souvient peut-être d'un reproche souvent adressé à la démocratie, surtout à la démocratie athénienne, à savoir que l'excès de liberté y altère jusqu'à l'attitude des animaux (v. Plat., *Resp.* VIII, 563 c). Ce pourrait être une idée banale, à laquelle Aristote recourt dans une comparaison, sans y attacher beaucoup d'importance.

En général, la thèse de M. Allan me séduit d'autant plus qu'au IV^e siècle, et même pendant une partie du V^e, la soumission du citoyen à la cité est fortement remise en question. L'influence des sophistes a été décisive avec ces κομψά dont parle Euripide, cité par Aristote et par M. Allan (*Pol.* 1277 a 19). Les auditeurs de Démosthène, en tout cas, se sentent moralement autonomes. Et l'on trouverait des indices concordants chez Xénophon, chez Thucydide. Sparte elle-même a connu une évolution, des crises, après sa victoire de 404, et plus tard.

Il faut donc distinguer l'idéal et la réalité, une réalité qu'Aristote ne méconnaissait évidemment pas; mais quel était son idéal? Il se peut qu'Aristote se soit senti divisé: de même que, pour le problème de l'autonomie de la cité classique ou de sa participation à des ensembles politiques plus larges, l'œuvre d'Aristote présente des idées, des tendances variées et même opposées, de la même façon, en ce qui concerne l'autonomie de

l'individu dans la cité, on aperçoit des tendances, difficiles à concilier, dans la *Politique*, dans les *Ethiques*.

M. Allan: That is certainly my impression of actual fourth century politics and I am much encouraged to have this detailed confirmation from M. Weil. His other suggestion I find novel and deeply interesting, though it is not one on which I can pronounce on the spur of the moment. Certainly the position of the individual within the *polis* is analogous to that of the *polis* in some wider league, or in the whole Hellenic community — analogous perhaps with a difference. But I suppose Aristotle would have less excuse for giving no guidance about the more urgent and personal problem of the status of the individual, and leaving unreconciled contradictory views about this.

M. Moraux: Il y a, dans l'*Ethique à Nicomaque* aussi bien que dans la *Politique*, quelques textes où il est affirmé très clairement que l'homme d'Etat (ou le législateur) doit rendre bons les gens qu'il a sous son autorité. Je songe par exemple à 1102 a 8 sq. et à 1333 a 14 sqq. Personnellement, je ne pense pas que l'activité de l'homme d'Etat visant au perfectionnement moral de ses sujets aboutisse à supprimer chez ceux-ci toute possibilité de choix délibéré (*προαίρεσις*); on sait, en effet, que d'après Aristote, on doit agir en vertueux pour devenir vertueux, si bien qu'en amenant ses subordonnés, par persuasion ou même par contrainte, à se comporter comme le feraient des vertueux au sens plein du terme, l'homme d'Etat leur fait, en quelque sorte, franchir la première étape vers l'acquisition de la vertu.

J'aimerais néanmoins connaître l'avis de M. Allan sur ces passages que, sauf erreur de ma part, il n'a pas mentionnés.

M. Allan: There is a not unimportant distinction in the wording of the two passages, and moreover is not the formula in both cases of an elastic nature, so that the writer may, or may not, be a paternalist in the culpable sense? From the use of ὅπως ἀγαθοὶ γίγνωνται in the second of them, I should infer that Aristotle had in mind the provision by the statesman of the indispensable groundwork in early youth. In the other passage

$\tauούς πολίτας ἀγαθούς ποιεῖν$ could be taken as a wider expression intended to embrace both this, and the obligation imposed on adults by the law. I must admit that $\alpha\gamma\alpha\thetaoύς$, a word denoting character, is contrary to my thesis, but if Aristotle has *both* operations in view, an expression might be used which fits one better than the other. The alternative, would be the pedantic $\tauούς νέους ἀγαθούς ποιεῖν καὶ ἀνδρωθέντας ἀναγκάζειν τὰ ἀγαθὰ ποιεῖν$. That he has a clear twofold division of the work of legislation, though he sometimes forgets it, I tried to show in the paper.

M. Schaerer: Il me semble que les problèmes complexes posés par la théorie politique et, plus généralement, par l'anthropologie d'Aristote s'éclairent un peu quand on les replace à leur niveau, qui est celui d'un humanisme radical. Qu'est-ce que l'homme pour l'auteur de l'*Ethique* et de la *Politique*? C'est un intermédiaire entre l'animal et le dieu, c'est-à-dire entre deux limites au delà desquelles on ne saurait parler, au sens propre, de liberté: l'animal subit extérieurement la contrainte de sa nature et du hasard, le dieu obéit intérieurement aux lois qui régissent le monde supra-lunaire. L'homme, seul, est «en situation de choix» (*E.N.* 1106 b 36; 1145 a 15-22; 1149 b-1150 a 8: il vit d'options plus ou moins contrariées. Seul il est capable de vice et de vertu (*E.N.* 1145 a 20-22).

Il n'y a donc de vraie liberté que là où il y a consentement à un ordre. Au niveau divin, la loi et l'ordre se confondent et la liberté, au sens humain du terme, s'évanouit. Chez les hommes, il y a discordance relative, la loi ne réglant que les cas généraux; en sorte que, pour Platon comme pour Aristote, la loi humaine s'affirme en noble servitude: elle situe l'homme au-dessous du dieu; mais elle l'empêche de tomber au niveau de la bête.

Notons ce fait important dans l'histoire de la pensée: avec les stoïciens l'humanisme représenté par Aristote fera place à une conception beaucoup plus ambitieuse, qui tentera d'élever le sage à la condition du dieu en lui conférant, avec l'inaffabilité, le pouvoir d'acquiescer, au delà des lois humaines, à l'ordre

universel. On verra tomber alors cette séparation qui, sous réserve d'une exceptionnelle contemplation réservée au pur « théoricien », interdisait à l'homme d'accéder au monde supra-lunaire. M. Allan a prononcé, tout à l'heure, le nom de Spinoza. Le philosophe hollandais concilie à cet égard les deux expériences, l'humanisme aristotélicien et le surhumanisme stoïcien. Comme l'auteur de la *Politique*, il admet que l'homme n'est qu'un homme; mais, comme Epictète et Marc-Aurèle, il attribue à cet homme une liberté vraiment divine, qui est l'acceptation lucide et totale de l'ordre.

M. Gigon: Man darf hier an den Satz erinnern, der meist als Xenokrates (*Fr. 3 Heinze*), zuweilen auch als Aristoteles zitiert wird. « Wenn alle Menschen Philosophen wären, wären keine νόμοι nötig. Denn die Philosophen tun aus freien Stücken das, wozu die anderen durch den νόμος gezwungen werden müssen. »

M. Allan: Man is, indeed, for Aristotle intermediate in some such way as this. It may be doubted whether Aristotle had the full modern idea of freedom of choice — whether, I mean, anything comparable had yet appeared in the vocabulary of the Greeks. With that reservation, I think it extremely helpful to regard human freedom as shading off into the state of God on the one side and that of the animal on the other. I should be inclined to doubt whether ἔχων δουλεύειν τοῖς νόμοις is as valid a principle to Aristotle as it is to Plato in the *Laws* and *Epistles*. Plato seems to have been quite fascinated by the famous dictum in Herodotus, on which this phrase is based, and he seems to me to think that where this custom is established, all other good things will spontaneously follow. For Aristotle the obedience to the law is only a beginning, what comes after depends on personal choice, and, if I am right, he shows some zeal to limit the range of the law. As for Stoicism, thank you for the remark. I think that in the third and second centuries B.C. the Peripatetics following Aristotle studied comparatively the psychology of man and the animals while the Stoics objected to this practice.

M. Bayonas : Thucydide (III, 37) prête à Cléon une vigoureuse défense de la loi écrite. Anytos (*Meno* 92 e) et Méléto (Apol. 24 e) expriment le même sentiment quand ils condamnent l'éducation sophistique et préconisent de lui substituer celle de la loi et des simples citoyens. Ne peut-on pas suggérer que Platon et Aristote réagissent contre cette tendance de la démocratie athénienne quand ils insistent sur les insuffisances de la loi écrite ? D'autre part, lorsque Aristote fait allusion aux cités où « l'on vit à sa guise », ne songe-t-il pas aussi aux Thessaliens ou à d'autres cités qu'Athènes ? (cf. *Crit.* 53 d).

M. Weil : M. Bayonas a raison de parler du Cléon de Thucydide. Il y a aussi Diodote : c'est Diodote qui l'emporte. D'autre part, les démocrates ne sont sûrement pas les seules gens qui prétendent vivre à leur guise : les tyrans par exemple, en font autant ; et Aristote rapproche précisément — il n'est pas le seul à le faire — démocratie et tyrannie.

Remarquons enfin que des expressions comme ὁ βουλόμενος, ὁ τυχών font partie du langage normal de la démocratie.

M. Allan : There may well be an uncritical assumption on my part here. I have, I think, always supposed ζῆν ἔκαστον ως βούλεται to be applicable to Athens at least as much as to other cities, and to be in origin a slogan which had a complimentary sense for the extreme democrat as well as a highly unfavourable one for his opponent. The example of Cleon does indeed show that an authoritarian view of politics is not a monopoly of the right wing ; and M. Weil's remark is a reminder that under tyranny there is extreme liberty — for the tyrant. So extremes meet. I am grateful for the help given by these remarks. I do not think that Aristotle and Plato insist upon the insufficiency of written law either for the quite same reason or to the same extent.

M. Dhondt : Sans doute M. Allan a-t-il raison de relever chez Aristote certains traits libéraux. On peut toutefois se demander comment ils se concilient avec la doctrine politique du philosophe, qui considère qu'à l'égard de l'Etat, l'individu est dans la même relation que la partie à l'égard de son tout.

M. Allan: My reference to this in the paper was unavoidably rather brief. Aristotle does indeed say that the individual is related to the State as part to whole, and in elucidating this, and explaining what it would mean to isolate him, introduces a biological comparison, that between the hand and the body. But ought one on the strength of this to impute to him the view that the *polis* is a kind of natural organism to which man belongs as a member? The use of comparison does not imply identity in the things compared, and I think that even in the immediate context here there are qualifying factors, the insistence on man's peculiar gift of speech, for instance: man and bee both belong to communities, but are not attached to them in the same way. Then again, I think it is the relation of household to State rather than of individual to State that is in Aristotle's mind in book I, though he does speak of both. Briefly, this seems to be one of several statements of doctrine which do after all leave some latitude of interpretation.

M. Callahan: Like the recent writers who were mentioned in Mr. Allan's paper, though not precisely for the reason which they give, I am inclined to be critical of theories of the development of Aristotle's psychology. Surely the view maintained in the *De anima* is not simply that soul and body are related as form and matter, but that the soul is an efficient and a final cause as well? I would like to know whether Mr. Allan agrees with me in this, and more generally what he would regard as distinctive of the psychology of the *Ethics* in comparison with the *De anima*.

M. Allan: It does seem to me that those who mark off clearly an instrumentalist from a hylemorphic phase have read the definition of soul in the first chapter of book II of the *De anima* too much in isolation from the sequel, and Aristotle does undoubtedly say in the fourth chapter (415 b 8 ff.) that the soul is an efficient and final cause. In my opinion this does compensate for any tendency which chapter 1 alone might have to render the soul inert and fuse it into a single entity with the body. I do not find any ground for thinking that the fourth chapter was written

earlier and is characteristic of the so-called transitional stage. However, the fact that Aristotle inserts this in his account of the properties of the θρεπτικὴ ψυχή instead of leading straight on to it from his definition of soul, lays him open to some misunderstanding. As regards the general question I would say that at least the account of movement and choice in the *De anima* and in the *Ethics* are consistent with, and complementary to, one another. The view of the *Ethics* is more limited in that Aristotle is there concerned with human movement, and above all with that which results from deliberation and choice.

III

PIERRE AUBENQUE

Théorie et pratique politiques chez Aristote

THÉORIE ET PRATIQUE POLITIQUES CHEZ ARISTOTE

JE voudrais partir une fois de plus des interprétations de Jæger. On critique souvent Jæger pour la fausseté, ou du moins le caractère aventureux, de certains de ses résultats génétiques. Mais on méconnaît souvent que ces conséquences sont déduites chez lui, non pas essentiellement de critères stylistiques ou historiques (comme cela avait pu être le cas pour la chronologie des dialogues platoniciens), mais d'*interprétations*, et que ces interprétations peuvent contenir une part de vérité, méritent en tout cas d'être envisagées pour elles-mêmes, même si l'on conteste les conséquences chronologiques que Jæger en tire.

Le caractère général des interprétations de Jæger — qu'il s'agisse de la métaphysique, de l'éthique ou de la politique — est qu'elles dramatisent le contenu d'une œuvre dans laquelle on ne voyait avant lui que système, ou du moins synthèse et compromis autour d'un juste milieu. Son idée générale est au contraire que la philosophie d'Aristote représente l'effondrement des synthèses platoniciennes et le retour aux oppositions dramatiques que Platon avait cru surmonter. « In der Schau der Ideen fällt Sein und Wert, Wissen und Handeln zusammen. Mit dem Preisgeben der Ideenlehre verliert die Dialektik ihre für Platon wesentliche unmittelbare Bedeutung für das menschliche Leben, denn Sein und Wert fallen jetzt auseinander. Metaphysik und Ethik [et l'on pourrait ajouter: métaphysique et politique] scheiden sich weit schärfer als bisher... Es vollzieht sich die folgenreiche Scheidung der theoretischen und praktischen Vernunft, die in der [platonischen] φρόνησις noch ungeschieden miteinander eins waren » (*Aristoteles*, p. 85). Ailleurs il parle d'un « gebrochener Platonismus » (p. 295).

Ce principe général d'interprétation s'accorderait parfaitement au cas de la *Politique*, qui, selon Jæger, se situerait entre deux pôles. L'un serait représenté par le passage « politique » du *Protreptique* (*Fr. 13 W.*; Jamblique, chap. X) développant le programme d'une politique scientifique, indissolublement théorique et pratique, où l'on verrait le législateur-philosophe construire l'Etat idéal en prenant pour norme l'immuable φύσις, comme le pilote a les yeux fixés sur les réalités éternelles (X, 5, 27 P.). Le second pôle serait, à l'autre extrémité de la carrière d'Aristote, le recueil empirique des constitutions, traduisant l'abandon par Aristote de toute norme transcendante et l'oubli de l'une des recommandations du *Protreptique*: « De la même façon que n'est pas un bon architecte celui qui n'emploie pas de règle (χανών), ni aucun instrument de ce genre, mais prend seulement modèle sur d'autres bâtiments déjà existants, de même celui qui, lorsqu'il donne des lois à des cités ou s'occupe de politique, considère pour les imiter d'autres actions ou d'autres constitutions humaines, que ce soit celle des Lacédémoniens, des Crétois ou de quelque autre peuple que ce soit, celui-là ne sera pas un bon législateur; car il est impossible que l'imitation de quelque chose qui n'est pas beau soit belle et que l'imitation de quelque chose qui n'est, dans sa nature, ni divin ni durable soit elle-même immortelle et durable » (X, 55, 14 sq. P.).

Entre ces deux pôles s'ordonneraient les diverses couches de la *Politique*: l'une — théorie de l'Etat idéal — déduisant encore la pratique de la théorie (livres II, III, VII et VIII), l'autre au contraire (IV-VI) appuyant sur des observations et une classification empiriques des recettes pratiques pour la conservation des Etats existants. Tout le monde trouverait donc son bien dans la *Politique*: les idéalistes y verraient une « utopie platonicienne », immédiatement déduite de normes idéales, mais sans rapport avec la réalité; les réalistes un modèle d'enquête empirique autorisant tout au plus,

dans le domaine politique, des actions en ordre dispersé tendant à la conservation des institutions existantes. Qu'Aristote ait évolué d'une conception à l'autre, cela serait en accord avec l'analyse jægerienne des *Ethiques*, évoluant d'une morale « théonome » dans l'*Ethique à Eudème* à une phénoménologie des conduites éthiques concrètes dans l'*Ethique à Nicomaque*, d'une éthique de l'être à une éthique des situations.

Ce schéma évolutif séduisant se heurte malheureusement à un certain nombre de difficultés dont nous rappellerons seulement quelques-unes concernant la *Politique*. D'abord, le réalisme politique, le côté de *Realpolitik*, que l'on devrait logiquement attendre du dernier état de la politique aristotélicienne, se rencontre déjà, de l'aveu de Jæger lui-même, dans l'*Urpolitik*, notamment dans la critique de l'Etat platonicien au livre II. On ne peut donc pas dire que l'*Urpolitik* soit une utopie platonicienne, et cela d'autant moins que Jæger en situe la composition à l'époque d'Assos, où Aristote aurait infléchi ses conceptions politiques sous l'influence d'Hermias d'Atarnée. — Dans ce même livre II de la *Politique*, on trouve une grande richesse de remarques de détail, concernant notamment les constitutions de Sparte, de Crète et de Carthage, qui laisse supposer que l'intérêt d'Aristote pour les recherches sur les constitutions a dû avoir sa source dans des recherches du même genre entreprises au sein de l'Académie. — Autre objection: l'idéalisme politique, par la répudiation progressive duquel Jæger mesure l'évolution d'Aristote, n'est pas précisément ce qu'Aristote critique chez Platon, puisque ce qu'il critique au livre II n'est pas tant la conception du philosophe-roi de la *République* que des vues déjà plus réalistes, notamment celles des *Lois*. Bien plus, on peut se demander si Platon a jamais soutenu, autrement que sous forme mythique, cette politique idéale, « théonome », immédiatement déduite d'une théologie, que Jæger lui attribue. En évoluant vers le réa-

lisme et l'empirisme, Aristote ne ferait que rester fidèle aux enseignements du dernier platonisme.

S'agissant de la conception même de la politique, on trouve, dans les parties dites anciennes de la *Politique*, une conception qui s'apparente plutôt à celle que, selon Jæger, on devrait attendre de la dernière période. Ainsi, à la fin de VII, Aristote prévient qu'il a dû se contenter d'approximations (*διώρισται σχεδόν*), « car on ne doit pas rechercher la même exactitude dans les discours théoriques et dans les faits d'expérience » (οὐ γὰρ τὴν αὐτὴν ἀκρίβειαν δεῖ ζητεῖν διά τε τῶν λόγων καὶ τῶν γιγνομένων διὰ τῆς αἰσθήσεως — 1328 a 19-21)¹. Nous sommes ici très loin du *Protreptique*, qui insistait au contraire sur l'exactitude du modèle proposé à l'imitation du philosophe-législateur (*Fr.* 13 W.; X, 55, 13 P.).

Enfin et surtout, on a reproché à Jæger d'avoir exagéré l'opposition progressive de la théorie et de la pratique au point d'en faire le critère d'une prétendue évolution d'Aristote. Il n'y aurait pas chez Aristote évolution d'une politique théorétique à une politique pragmatique, car la politique du *Protreptique* est déjà une politique pratique et, inversement, le dernier état de la *Politique* s'appuie sur un savoir positif, de type plus sociologique que théologique, mais qui mérite encore le nom de théorique, si l'on se souvient que, chez Aristote, θεωρία, θεωρεῖν, ne se réfèrent pas nécessairement à un savoir transcendant, mais à toute connaissance atteignant une certaine généralité.

Le premier point a été particulièrement mis en lumière par les interprètes les plus récents du *Protreptique*, notamment par R. Stark dans la première de ses *Aristotelesstudien* (Die politische Leistung der spekulativen Wissenschaft nach dem *Protreptikos*), qui montre que la science du *Protreptique* n'est pas seulement contemplative, mais se prolonge natu-

¹ Déclarations analogues à propos de l'éthique: *E.N.*, I, 1, 1094 a 23-27; 7, 1098 a 26-29.

rellement en action. Tous les interprètes du *Protreptique* s'accordent aujourd'hui (depuis Wilpert) à reconnaître que la φύσις, sur laquelle le législateur doit avoir les yeux fixés, n'est pas le monde platonicien des Idées, mais désignerait déjà, au sens aristotélicien, la nature des choses et de l'homme, la vraie réalité, ce qui permettrait d'opposer cette politique selon la nature aux constructions artificielles des sophistes et peut-être de Platon lui-même. La prescription du *Protreptique* signifierait-elle simplement qu'il ne faut pas faire une politique contre nature ?¹ En tout cas, ainsi entendue, la θεωρία τῶν ὄντων καὶ τῆς φύσεως (*Fr.* 12 W., 58 R.; 54,4 P.) ne s'oppose pas à l'ἐμπειρία, sans laquelle il n'est pas de connaissance possible de la nature. Ce qui est rejeté, c'est seulement l'accumulation de connaissances fragmentaires, l'érudition sans principe des sophistes. Or l'ἐμπειρία ainsi entendue est précisément ce qui empêche la θεωρία de s'abîmer dans l'abstraction et la rend immédiatement disponible pour les applications pratiques. On aurait donc le schéma ἐμπειρία — θεωρία — πρᾶξις, la θεωρία n'étant que la mise en ordre du donné empirique par rapport à la norme naturelle et appelant alors l'activité organisatrice, plus que proprement innovatrice, de la πρᾶξις. On pourrait parler indifféremment d'empirisme organisateur ou, comme le fait M. Stark (p. 12), de « métaphysique pratique », dont le modèle serait à chercher non dans la *République* ou les *Lois*, mais dans le *Politique* platonicien. Ainsi serait restituée la continuité d'une ligne allant du *Politique* de Platon à la *Politique* d'Aristote. La *Politique* d'Aristote envisagée désormais comme un tout ne serait autre que la réalisation du programme préfiguré par le *Politique* de Platon et défini par le *Protreptique* du jeune Aristote.

¹ Cette interprétation restrictive, que suggère, semble-t-il, R. Stark (*op. cit.*, p. 13), ne nous paraît cependant pas faire suffisamment droit au fait que, dans le *Protreptique*, ἡ φύσις est fréquemment associé à τὸ θεῖον (cf. *Fr.* 13 W.; 55, 23 et 27 Pistelli).

Cette interprétation a le mérite de restituer son unité à la pensée aristotélicienne et de rapprocher des concepts — comme θεωρία et πρᾶξις ou θεωρία et ἐμπειρία — qu'Aristote a sans aucun doute voulu complémentaires et que Jæger avait tendance à dissocier exagérément pour les besoins de sa démonstration. Pourtant la contre-démonstration ne me satisfait pas entièrement, car la synthèse de la théorie et de la pratique, sans aucun doute visée par Aristote, ne me paraît pas réalisée dans la *Politique*.

* * *

Pour préciser les termes du problème, je partirai du dernier chapitre de l'*Ethique à Nicomaque*, sorte de transition entre l'éthique et la politique. Ce chapitre a fait l'objet de nombreux commentaires. Jæger le considérait comme tardif parce que ses dernières lignes semblent annoncer le plan actuel de la *Politique*. Mais il renferme aussi des réminiscences du *Protreptique* et des allusions polémiques à Isocrate qui obligeraient à en reculer la date. Une lecture attentive de ce chapitre montre toutefois que pas plus l'hypothèse (la plus vraisemblable) d'une rédaction ancienne que celle d'une rédaction tardive ne rend compte de ses obscurités. Tout se passe comme si ces obscurités, déjà reconnues par les interprètes traditionnels (par exemple, Rodier), trahissaient, non un accident de composition,¹ mais un embarras d'Aristote lui-même.

L'idée générale du chapitre est la suivante. Les discours éthiques sont impuissants à eux seuls à convertir à la vertu les âmes qui n'y sont pas naturellement disposées. Des trois moyens par lesquels on peut devenir bon — φύσις, ἔθος,

¹ En particulier, il n'est pas besoin, pour rendre compte de la cohérence du chapitre, de supposer, comme le font Gauthier et Jolif (à la suite de Rassow), une double rédaction correspondant aux lignes 1179 b 4-20 d'une part, 1179 b 20-31 de l'autre.

διδαχή (1179 b 20-21) —¹ il ne faut pas trop compter sur le premier, qui ne dépend pas de nous, ni même sur le troisième, qui n'a pas de prise sur une âme non préparée. A défaut de vertu naturelle ou apprise, il faut se contenter d'inculquer de bonnes habitudes par l'éducation, afin de rendre l'âme, libérée des passions, accueillante aux discours éthiques, de la même façon qu'on prépare la terre pour recevoir la semence (1179 b 26). Or l'éducation est, ou devrait être autant que possible, l'affaire de l'Etat. La politique doit donc prolonger par l'éducation et, au besoin, par la contrainte la tâche de l'éthique, qui est de conduire les hommes à la pratique de la vertu.

Mais sur ce thème général se greffent des thèmes adventices, qui semblent viser plus directement la tâche propre de la politique, notamment le thème de la *loi*. La pratique de la vertu n'est possible pour l'homme médiocre, toujours sensible aux entraînements de la passion, que sous de bonnes lois. Or la loi est définie par deux caractères: d'une part, elle est rationnelle (*ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ*); d'autre part, elle a un pouvoir contraignant: *ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν* (1180 a 21-22). On a rapproché à juste titre la première formule de celle qui définit la loi dans le *Protreptique*: *φρόνησίς τις καὶ λόγος ἀπὸ φρονήσεώς ἐστιν* (Fr. 52 R., 5 W.; VI, 39, 15 P.). Mais il y a une différence importante entre le texte du *Protreptique* et celui de l'*Ethique*: c'est que ce dernier insiste sur l'aspect contraignant de la loi. Certes, ce caractère contraignant paraît, si l'on isole la phrase, déduit de son caractère rationnel. Mais cette interprétation rassurante est contredite par le contexte. Aristote vient justement de montrer que les *logoi* étaient impuissants contre les *πάθη* (1179 b 26-28) et que l'on ne pouvait réduire les passions que par la contrainte (*βίᾳ*, 1179 b 29; *ἀνάγκῃ*,

¹ On retrouve cette même tripartition — sous la forme *φύσις*, *ἔθος*, *λόγος* — au début des considérations sur l'éducation au livre VII de la *Politique* (13, 1332 a 40).

1180 α 4). Bien plus, il institue une comparaison entre l'autorité paternelle (*ἡ πατρικὴ πρόσταξις*) et la loi: or ce qui manque à la première, ce n'est pas le caractère rationnel, mais τὸ ἴσχυρὸν καὶ τὸ ἀναγκαῖον (1180 α 19). Il semble donc bien que ce que l'Etat ajoute à la loi, c'est la puissance coercitive, qui ne dérive pas de la rationalité de la loi (sans quoi l'autorité paternelle la posséderait aussi), mais s'ajoute à elle du dehors. D'où, de ce point de vue, la supériorité de l'éducation publique sur l'éducation privée, celle-ci n'étant qu'un pis aller lorsque l'Etat se désintéresse de sa tâche éducative (1180 α 30).

Il y a là, me semble-t-il, une première difficulté et un premier aveu d'Aristote. Une loi peut être la meilleure possible: si son efficacité n'est pas garantie par la force publique, sa valeur pratique sera nulle. On ne juge pas seulement une loi sur son contenu, mais sur son contexte, c'est-à-dire sur la constitution de l'Etat qui aura à l'appliquer¹. La force de l'Etat doit se mettre au service du *voūς* et de la φρόνησις, mais elle ne s'en déduit pas. C'est pourquoi Aristote sépare le plus souvent, dans sa *Politique*, la morale et la politique. Mieux vaut des institutions médiocres que pas d'institutions du tout. D'où le conservatisme d'Aristote et son souci de pourvoir au salut (*σωτηρία*) des constitutions existantes. Mais ceci nous éloigne déjà beaucoup d'une *politique philosophique*.

* * *

Ce même chapitre final de l'*Ethique à Nicomaque* soulève une autre difficulté. Après avoir dit que l'éducation publique était supérieure à l'éducation privée (*χράτιστον μὲν οὖν τὸ γέγνεσθαι κοινὴν ἐπιμέλειαν*, 1180 α 29), Aristote semble soutenir la thèse contraire (*διαφέρουσιν αἱ καθ' ἔκαστον*

¹ Cf. IV, 8, 1294 α 3-4: « Le bon gouvernement (*εύνομία*) ne consiste pas dans le fait de posséder de bonnes lois auxquelles on n'obéit pas ».

παιδεῖαι τῶν κοινῶν, b 7-8), ceci au nom d'un argument extrêmement fréquent chez lui: l'éducation publique ne peut être que générale, alors qu'il s'agit d'éduquer l'individu avec ses particularités. Suit la référence, habituelle à Aristote en ce genre de problématique, à l'art médical et à la gymnastique, qui doivent tenir compte du particulier.

Il semblerait que cet argument, qui revendique l'originalité de l'individu contre tout traitement étatique, c'est-à-dire nécessairement collectif et universel, conduise à une nouvelle limitation de la portée de l'art politique. Dans la première aporie, l'Etat, avec ses pouvoirs de police, paraissait seulement un pis aller nécessaire, qui serait inutile si les hommes étaient vertueux par nature, *εὐγενεῖς* ou *εὐφυεῖς*; il semble maintenant que l'Etat n'ait même pas les moyens de son action, puisqu'il légifère en général, alors que les individus, eux, sont autant de cas singuliers.

Mais ici apparaît un nouvel argument (1180 b 13): pour pouvoir s'adapter aux cas particuliers, le mieux est encore de posséder la science du général. Ainsi la médecine scientifique, bien qu'elle soit, ou plutôt parce qu'elle est science du général, a plus d'efficacité que l'habileté des empiriques (de ceux qui collectionnent, *δι' ἐμπειρίαν*, 1180 b 18, les observations sur des cas particuliers). Le savoir de l'universel est médiatement savoir du particulier, non l'inverse. La conséquence est que, même si l'on se donne pour but l'éducation de l'individu, il faut s'adonner à la science politique et, en particulier, à la science de la législation, qui en est une partie (1180 b 30-31).

Ceci pourrait paraître une conclusion et suffire à introduire la présentation du programme de la science politique (de 1181 b 12 à la fin). Mais auparavant intervient un nouveau rebondissement, qui paraît cette fois purement polémique, mais n'est pas sans enseignements. Après avoir comparé médecine et politique, Aristote se demande (1180 b 31) si le cas de la politique n'est pas différent de celui des autres

sciences et arts. Car, dans les autres domaines, on s'adresse, pour apprendre la science ou l'art, à ceux qui les pratiquent. Mais ici ? On sait bien que les politiques sont incapables d'enseigner leur art à leurs propres enfants et *a fortiori* aux autres (1181 *a* 5-6): allusions évidentes aux passages où le Socrate de Platon constatait que Périclès avait été incapable de rendre justes ses propres enfants (*Meno* 94 *a-b*; *Prot.* 319 *e-320 a*). La conclusion pourrait être que ceux que l'on appelle des « politiques » ne méritent pas ce nom: ainsi Socrate déniait-il à Périclès la qualité de bon politique pour se l'attribuer à lui-même, et même paradoxalement à lui seul (*Gorg.*, 516 *c-d*, 521 *c*). En réalité, ce n'est pas la conséquence qu'en tire Aristote. Contrairement à ce que l'on attendrait, il ne s'en prend pas tellement aux politiciens professionnels, qui ne font après tout que leur métier en agissant ἐμπειρίᾳ μᾶλλον ἢ διανοίᾳ (1181 *a* 2-3). Bien plus, ils sont loués un peu plus loin d'avoir cette ἐμπειρίᾳ, qui est plus que la simple συνήθεια et qui ne contribue pas peu à la science politique (1181 *a* 10).

Ceux qui sont critiqués, ce sont les théoriciens politiques, ou plutôt ces mauvais théoriciens que sont les « sophistes » (1180 *b* 35, 1181 *a* 12). Deux reproches leur sont faits: ils se contentent de collectionner les lois les plus approuvées par l'opinion, mais sans avoir de principe de discernement; d'autre part, il leur manque l'expérience, ἐμπειρίᾳ qui est donc décidément prise ici dans un bon sens¹. Il en est une fois de plus de la politique comme de la médecine: celle-ci ne s'apprend pas dans les traités (*συντάγματα*), ou du moins dans les traités seulement, mais par l'expérience.

¹ R. Stark a fortement souligné, en réaction contre Jæger, la fonction positive qui est dévolue à l'ἐμπειρίᾳ aristotélicienne (*Aristotelesstudien*, pp. 17 sqq., 87-92). Il renvoie à juste titre à *Metaph.* A 1, 981 *a* 1-3: ... ἀποβάλνει δὲ ἐπιστήμην καὶ τέχνην διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῦς ἀνθρώπους. Mais, même dans le chapitre final de l'*Ethique à Nicomaque*, ἐμπειρίᾳ n'a pas toujours ce sens positif: cf. 1180 *b* 18, 1181 *a* 2.

La démarche de ce chapitre est donc parfaitement continue et cohérente; mais le moins qu'on puisse dire est qu'elle est sinueuse: Aristote défend tour à tour la *science* contre l'empirisme et l'*empirie* contre l'érudition abstraite. Il déplore d'autre part la séparation du métier politique, qui ne s'enseigne pas, et de l'enseignement politique, qui n'apprend pas à devenir un bon politique. A travers ses méandres, l'argumentation semble exprimer le vœu d'une double synthèse: synthèse de la science et de l'expérience, de la politique théorique et de l'action; ou, si l'on veut ramener ces deux synthèses à une seule: synthèse entre l'*universalité* de la science ou de la loi et la *singularité* des individus et des cas concrets qui sont la matière de la politique.

* * *

Cette synthèse est-elle réalisée dans la *Politique*? La science politique descend-elle au niveau du particulier? Nous permet-elle de décider à chaque fois, de façon infaillible, ce qui doit être fait *bic et nunc*?

Il ne le semble pas. En tout cas, l'aporie de l'universel et du particulier reparaît fréquemment dans la *Politique*. En II, 8, 1269 *a* 11-12, elle va jusqu'à justifier le changement des lois pour les adapter autant que possible à la variabilité des circonstances. Le problème est évoqué en III, 11, 1282 *b* 6 et il est de nouveau débattu en III, 15, à propos de la monarchie. Dans ce dernier texte, l'argument selon lequel les lois énoncent seulement des généralités est attribué aux partisans de la monarchie, qui opposent au pouvoir d'initiative du monarque la rigidité des règles écrites. Ce problème était déjà posé dans le *Politique* de Platon (294 *a*-296 *a*), qui le résolvait au profit de l'ἀριστος, du βασιλικὸς ἀνήρ. L'opinion d'Aristote semble être toute différente et s'opposer directement au *Politique*. L'analogie que Platon, et Aristote lui-même, établissaient avec les arts, notamment la médecine,

est dite ici trompeuse, car l'homme de l'art n'est pas, dans l'exercice de cet art, soumis à la passion comme peut l'être le politique (III, 16, 1287 *a* 32 sqq.). Il est donc dangereux de remettre le pouvoir à un seul homme plutôt qu'à la loi (1286 *a* 16-20; cf. III, 10, 1281 *a* 34), car rien ne ressemble autant à l'autorité que l'arbitraire. — Mais, d'un autre côté, Aristote semble fasciné, tout comme le Platon du *Politique*, par l'homme supérieur, pour qui il n'y a pas de loi, parce qu'il est lui-même la loi: III, 13, 1284 *a* 10 sqq.; 17, 1288 *a* 2. Certes, dans le premier de ces passages, Aristote semble n'évoquer cette éventualité que pour autoriser les démocraties à pratiquer l'ostracisme, puisque de tels hommes ne peuvent se soumettre, ni être soumis, à la règle commune. Mais Aristote semble voir dans l'ostracisme une médication trop coûteuse, qui ne doit être employée qu'à titre de moindre mal, de δεύτερος πλοῦς (1284 *b* 19). Sa conclusion, qui va en apparence dans le sens platonicien, est qu'il est conforme à la nature de laisser gouverner un tel hoï me (1284 *b* 32-34).

Seulement, cette conformité au modèle platonicien n'est qu'apparente. Car ce qui autorise le personnage royal de Platon à s'élever au-dessus de la loi, c'est qu'il possède la suprême compétence, la science (encore appelée dans le *Politique* τέχνη ou φρόνησις). Le chef platonicien ne se dispense de la loi que parce qu'il porte en lui la science d'un ordre plus haut que toute loi, de même que le médecin vaut mieux que ses ordonnances parce qu'il est l'incarnation de la médecine. Le politique platonicien supplée donc à la généralité abstraite de la loi par la puissance infinie de détermination qu'il tire de la science. C'est donc la science (ou la τέχνη, qui semble bien avoir ici le sens de science, cf. 297 *a-b*: τὸ μετὰ νοῦ καὶ τέχνης δικαιότατον) qui sera pour lui la loi (*τὴν τέχνην νόμου παρεχόμενος*, 297 *a*).

Au contraire, pour Aristote, la science, qui porte sur le général, participe de la même infirmité que la loi. Quelle sera donc la qualité propre du politique, celle qui lui per-

mettra, par ses initiatives, de suppléer à la généralité des lois comme à celle des traités politiques? Le livre V, chap. 9, 1309 *a* 32 sqq., nous donne une réponse générale. Trois qualités sont requises du politique: 1) l'attachement à la constitution existante; 2) la capacité (*δύναμις*) d'exercer les fonctions publiques; 3) la vertu. — Aristote se demande même si la vertu est bien nécessaire, lorsque les deux autres conditions sont réunies: s'il répond que oui, c'est que seule la vertu pourra éviter que la passion ne vienne altérer les deux autres qualités (1309 *b* 8-14). Il reste que la capacité politique ne se confond pas avec la vertu¹. En quoi consiste donc cette *δύναμις* que le même texte compare à l'*έμπειρία* du stratège (1309 *b* 4-5)?

Le texte déjà cité du livre III, 16, nous fournira peut-être, faute d'indications plus précises, une réponse indirecte. « C'est une chose impossible, y est-il dit, de régler par une loi ce qui est matière à délibération » (*περὶ ὅν γὰρ βουλεύονται νομοθετῆσαι τῶν ἀδυνάτων ἐστίν* — 1287 *b* 22). Réciproquement, on pourrait dire que la délibération est ce qui supplée les lacunes de la loi au niveau du particulier ou, comme le dit l'*Ethique à Nicomaque*, du contingent (*ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*). Là où la loi comme la science sont impuissantes, il ne reste qu'à délibérer, peser le pour et le contre, tirer le meilleur parti possible des ressources dont on dispose, ordonner les moyens aux fins, décider non dans l'absolu, mais *ἐκ τῶν ὑποκειμένων*, assumer la part de risque, de *τύχη*, que comportent les affaires humaines². La science politique, qui se confond pour une part avec celle du législateur, se prolonge donc dans la *délibération* sur les cas particuliers, mais en même temps s'efface devant elle. La

¹ De même en VII, 3, Aristote distingue, à propos de l'homme supérieur, *δύναμις πρακτική* et *ἀρετή*: *δεῖ δὲ μόνον ἀρετὴν ἄλλὰ καὶ δύναμιν ὑπάρχειν, καθ' ἣν ἔσται πρακτικός* (1325 *b* 12-14). ² Nous renvoyons ici à la théorie de la délibération dans *E.N.* III, 5, et *E.E.*, II, 10, 1226 *a* 17 sqq., et à l'analyse que nous en avons proposée (*La prudence chez Aristote*, Paris, 1963, pp. 106-119).

science politique pourra tout au plus définir les conditions d'exercice — et d'exercice fécond — de cette fonction délibératrice. Ainsi peut-on théoriquement concevoir que cette fonction appartient à un seul homme, à tous (1286 a 25) ou seulement à plusieurs (1287 b 25). Le théoricien politique peut même nous prévenir que, pour que la délibération soit bonne, il faut de la vertu aux délibérants afin que la passion ne vienne en altérer le jeu en faisant passer l'intérêt individuel ou l'intérêt de classe avant l'intérêt de la cité: condition qui paraît à Aristote le mieux réalisée dans les délibérations non d'un seul avec soi-même, ni de tous avec tous, mais des meilleurs entre eux (cf. 1287 b 23-36). Mais le théoricien politique ne peut aller au delà de la définition de ce cadre institutionnel.

C'est dans les traités éthiques, en particulier dans l'*Ethique à Nicomaque*, que nous trouverions des indications plus précises sur la vertu propre du bon politique, qui n'est pas seulement vertu morale, mais vertu intellectuelle: non pas science du Bien en général, mais discernement de ce qui est bon pour l'homme et capacité d'ordonner à cette fin bonne les moyens les plus efficaces. Cette vertu du bon délibérant, du bon βουλευτικός, Aristote l'appelle, au livre VI de l'*Ethique à Nicomaque*, φρόνησις¹. Peut-être faudrait-il y ajouter l'ἐπιείκεια du livre V, chap. 14, l'équitable étant celui qui fait descendre la justice au niveau des cas particuliers. Qu'Aristote, en nommant ces vertus, ait en vue l'action politique, cela ressort clairement du contexte du livre V sur la justice, et même du livre VI, où il cite (1140 b 7) comme exemple de φρόνιμος ... Périclès, ce même Périclès à qui Platon reprochait de n'avoir pas su communiquer sa sagesse à ses propres enfants. C'est la seule mention de Périclès dans les *Ethiques*, et l'on voit aisément pourquoi

¹ Φρονίμου εἶναι τό δύνασθαι καλῶς βουλεύσασθαι... Φρόνιμος ὁ βουλευτικός (*E.N.*, VI, 5, 1140 a 25-26, 31).

il est ici nommé: c'est que — tel qu'il apparaît notamment dans les discours que lui prête Thucydide — il réalise en lui par une rencontre singulière, où la bonne naissance et la bonne fortune ont sans doute une grande part et qui est normalement incommunicable à ses descendants, la double synthèse du *logos* et de l'action, de l'habileté et de la vertu morale. Il n'est ni un théoricien pur ni un pragmatique, ni un εὐήθης ni un πανοῦργος¹, mais un homme qui est au delà ou en deçà de ces oppositions.

Pourquoi Aristote n'a-t-il pas développé plus avant la description de l'homme politique selon son cœur? Pourquoi est-il pratiquement muet là-dessus dans sa *Politique*, où il cite plus volontiers des législateurs que des hommes d'Etat et des institutions que des événements? C'est, me semble-t-il, parce que ces notions relèvent pour une grande part de l'imprévisible et du hasard et n'avaient pas leur place dans un traité scientifique. Il n'y a pas de méthode qui permette de fabriquer en série les Périclès. Il n'y a pas non plus de science qui puisse, en dernier ressort, dispenser l'homme politique, confronté à des circonstances toujours imprévisibles et singulières, de la responsabilité de la décision, qui puisse davantage le disculper de l'échec comme lui disputer la gloire de la réussite. Ce n'est pas Aristote, mais Théophraste, qui a écrit des Πολιτικὰ πρὸς καιρούς. Aristote, lui, sait que du καιρός il n'est point de science² et il abandonne cela, comme le Platon de la *Lettre VII*, à la θείᾳ μοῖρᾳ³.

Il reste que la politique a devant elle un vaste champ, théorique et pratique. Mais elle ne peut que définir le cadre le meilleur, la meilleure πολιτεία, c'est-à-dire mettre toutes

¹ La φρόνησις est un milieu entre la πανουργία et l'εὐήθεια, si du moins l'on en croit le tableau d'*E.E.*, II, 3, 1220 b 38, 1221 a 12. Cette notation est peut-être apocryphe, φρόνησις n'ayant guère ce sens dans l'*E.E.* Elle correspond en tout cas à la doctrine de l'*E.N.*, VI, 13, 1144 a 22-b 1. ² Cf. les textes que nous avons cités dans *La prudence chez Aristote*, pp. 95-105. ³ 327 e. Cf. aussi la fin du *Ménon*, 99 e-100 b.

les chances du côté de la justice et du plus grand bonheur possible. En ce sens, il y a bien une science politique, mais il n'y a pas une science de l'action politique: il y a seulement une science des conditions qui font que l'action politique a le plus de chance d'être à la fois légitime et efficace. Le reste est l'affaire des hommes et des dieux. Des dieux: mais Aristote ne comptait pas beaucoup sur les prières. Des hommes: mais l'on ne peut décider à leur place et l'on peut tout au plus s'efforcer de faire en sorte, par l'éducation, qu'ils soient le plus vertueux possible.

Aristote conclut sa description de l'Etat idéal au livre VII de la *Politique* par ces phrases désabusées: « Il est vain de parler en détail de ces choses. Car il n'est pas difficile de les penser, mais il est plus difficile de les faire. La parole est affaire de souhait, mais l'événement est affaire de hasard » (*Tò μὲν γὰρ λέγειν εὐχῆς ἔργον ἐστί, τὸ δὲ συμβῆναι τύχης* — VII, 12, 1331 b 19-22). Mais il n'est que juste d'ajouter ce qu'Aristote dit plus loin pour introduire les considérations sur l'éducation, complément nécessaire des considérations sur la politique: si la possession de biens extérieurs dépend, pour l'individu comme pour l'Etat, de la fortune, il n'en est pas de même de la vertu: « Que la cité soit vertueuse, cela n'est plus affaire de hasard, mais de science et de volonté » (*Τὸ δὲ σπουδαῖαν εἶναι τὴν πόλιν οὐκέτι τύχης ἔργον, ἀλλ' ἐπιστήμης καὶ προαιρέσεως* — 13, 1332 a 31-32).

DISCUSSION

M. Allan: My impression of the argument of *E. N. X*, 9 differs from that of M. Aubenque and is more favourable to the reasoning which it contains. In seeking to see how far we are in disagreement, might we start from the remark very near the end (1181 b 12) that 'since our predecessors have not studied the nature (or the province, if that is meant) of legislation, it seems better to inquire into it ourselves'? This shows that Aristotle means to identify himself throughout the passage with the Platonic school, a fact which has been well brought out by Kapp and von Fritz, though they are not the first to say so (*Aristotle's Constitution of Athens*, Introd., p. 41 and 43). The numerous echoes of the *Meno* and *Protagoras* support this. Now does not this shed some light on the form of the reasoning? Whereas M. Aubenque uses expressions which suggest that Aristotle is here in an unusual degree uncertain of his position, «rebondissement», «sinueux», etc., I do not find the style of reasoning exceptional, and think there is a continuous forward movement after the pattern of the Platonic dialogues.

M. Aubenque: Les remarques de M. Allan confirment l'ancienneté du chapitre en question, que d'autres auteurs, notamment M. Stark, appuyaient sur des rapprochements avec le *Protreptique*. La structure de l'argumentation est en effet dialectique au sens d'un dialogue platonicien et je ne crois pas avoir voulu dire autre chose. Les mots «rebondissement», «sinueux», que j'ai en effet employés, n'étaient pas nécessairement péjoratifs: il y a aussi des rebondissements (ce qui ne veut pas dire des contradictions) dans les dialogues platoniciens, et une démarche peut être à la fois sinueuse et cohérente. Cela dit, il ne me semble pas qu'il s'agisse seulement ici d'un artifice d'exposition, mais bien d'un embarras réel d'Aristote, comme en témoigne notamment la renaissance périodique dans la *Politique* — et ailleurs — de l'aporie sur l'universel et le particulier.

M. Gigon: Die in *E. N.* 1181 *b* 11 genannten *πρότεροι* sind die zuvor ausführlich genannten Sophisten und Politiker. Der Ausdruck kann verwundern, ist aber nicht auffallender als manche ähnliche Stellen. — Was ist weiterhin in 1180 *a* 21 unter *ἀναγκαστική* zu verstehen?

M. Aubenque: Ce qui me conduit à mon interprétation d'*ἀναγκαστική* est la comparaison ici instituée avec la *πατρική πρόσταξις*, comparaison qui ne peut porter que sur le fait que la loi possède cet *ἰσχυρόν* et cet *ἀναγκαῖον* que la première ne possède pas.

M. Weil: Chez d'autres auteurs, le verbe *προστάττειν* est souvent associé à l'idée de contrainte ou même d'asservissement. Comme l'a dit M. Gigon, et comme on le constate en d'autres domaines, le vocabulaire d'Aristote paraît incertain.

M. Aubenque: Non seulement le vocabulaire, mais même la pensée. Après avoir dit que *τὸ ίσχυρόν* manque à l'autorité paternelle, Aristote, un peu plus loin, dit expressément le contraire: *ἐνισχύει... οἱ πατρικοὶ λόγοι* (1180 *b* 4-5).

M. Allan: In answer to M. Gigon's question to me, the point was made in M. Aubenque's paper that *ὁ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν* must be understood with the correlative expression two lines before, that the father's command *οὐκ ἔχει τὸ ίσχυρὸν οὐδὲ τὰναγκαῖον* and here the reference in both adjectives seems to be to constraint rather than logical necessity. Much depends on the exact relation between the participial phrase *λόγος ὁν* etc. and the main sentence. At first this relation seems to be explanatory and causal, but one is driven in the end to take *λόγος ὁν* as an independent second assertion.

M. Aubenque: C'est tout à fait mon avis.

M. Allan: M. Aubenque stated in the discussion that « Aristote a dit précisément le contraire» (1180 *b* 1-5 *ἐνισχύει... οἱ πατρικοὶ λόγοι...*). But here again I am inclined to insist on the progressive nature of the reasoning and to defend Aristotle against any charge of inconsistency. He did say the opposite on a previous page, when explaining what might reasonably be said

by the supporters of paternal education. But he did not leave two opposite statements standing side by side ?

M. Aubenque : Je suis d'accord avec cette remarque. Il s'agit d'un développement aporétique et j'aurais dû dire : Aristote développe la thèse contraire.

M. Schaerer : M. Aubenque a démontré, avec finesse et pénétration, que, dans le système d'Aristote, la loi est à la fois rationnelle et contraignante, mais que le second caractère ne dérive pas du premier. D'où l'impossibilité, dans cette perspective, d'élaborer une théorie philosophique du gouvernement. Cette conception de l'impuissance relative de la raison politique doit être rapprochée, à mon sens, de certaines déclarations centrales par lesquelles le philosophe, tout en reconnaissant à la pensée (*νόησις*) un caractère initial et un rôle nécessaire, lui refuse l'efficacité motrice : en elle-même elle « ne meut rien ». Pour qu'une impulsion se manifeste au départ de l'acte moral, il faut que la faculté désirante (*θρεπτικόν*) s'ajoute à la pensée (*De an.* 432 b 26-433 a 6 et 22; *Metaph.* Θ 1048 a 10; *E. N.* 1139 a 33-36 et b 34). On sait que, chez Platon, c'est au contraire le facteur rationnel qui détient la véritable puissance (*Prot.* 352 a-d) : le législateur commencera donc par convaincre ; d'où les fameux préambules exhortatifs et démonstratifs des *Lois*. La force n'interviendra que si, par malheur, la persuasion demeure inopérante. L'auteur des Dialogues reconnaît donc, contrairement à Aristote, une efficacité contraignante à la rationalité de la loi ; mais il admet, comme Aristote, par un autre biais, que la mise en pratique exige le recours à un facteur d'ordre irrationnel ; la raison, contraignante en droit, ne l'est pas en fait.

M. Aubenque a opposé Aristote à Isocrate. En relisant récemment la *Politique*, j'ai été frappé, au contraire, par une assez étroite parenté de leurs théories, au moins sur le plan pédagogique. Comme Isocrate, Aristote reproche aux sophistes de vouloir réduire l'art de l'éducation en recettes automatiquement transmissibles ; comme Isocrate, il accorde à la « nature », c'est-à-dire aux dispositions innées de l'élève, la valeur d'une exigence pre-

mière et indispensable. Qu'en est-il alors de Platon ? L'auteur des *Dialogues* semble occuper, à cet égard, une position intermédiaire : il refuse de réduire l'éducation à un ensemble de procédés techniques, mais il ne refuse pas moins d'attribuer à la nature un rôle primordial dans l'acquisition du savoir. Je résumerais l'opposition ainsi : pour Isocrate et, me semble-t-il, pour Aristote, les données intellectuelles sont ambivalentes en elles-mêmes, et il appartient à la nature de les orienter favorablement ; car la nature tend au bien. Chez Platon, c'est la nature qui est une donnée ambivalente, et c'est la raison qui intervient comme facteur d'orientation. Mais il va de soi que de telles oppositions demanderaient à être nuancées et complétées.

Qu'en est-il de la prétendue « discontinuité » d'Aristote, signalée par M. Aubenque ? Je crois qu'il s'agit là d'un trait de caractère assez universellement répandu chez les Grecs : là où nous subordonnons, ils ont l'habitude de juxtaposer. Qu'on pense à la tragédie où l'on voit des thèses opposées se confronter et s'équilibrer avec un tel souci d'impartialité qu'il est parfois difficile, aujourd'hui, de savoir qui a raison, d'Antigone ou de Crémon, de Clytemnestre ou d'Oreste, d'Apollon ou des Erinyes, d'Ulysse ou de Néoptolème, de Médée ou de Jason. Hegel en a tiré une théorie sur l'équivalence des forces en conflit. Chez Thucydide, de même, le pour et le contre nous sont présentés sous la forme de discours alternatifs entre lesquels nos sympathies ont de la peine à se fixer. Les *Dialogues* de Platon constituent moins une œuvre unique savamment articulée, qu'un ensemble de facettes, ou de perspectives distinctes, dont chacune s'affirme en tout autonome. On s'est étonné, tout à l'heure, d'un jugement favorable qu'Aristote porte sur Périclès, jugement qui tranche sur d'autres déclarations du philosophe. Platon fait bien pis : dans le *Gorgias* (516 c) et dans le *Ménon* (93 c), qui se suivent d'assez près, il porte sur l'éminent homme d'Etat deux appréciations contraires. Expliquer cette inconséquence par un changement d'opinion survenu dans l'intervalle ne mène à rien. La vérité, c'est que, dans un cas, Platon dénonce l'insuffisance d'une poli-

tique fondée sur la seule opinion et, dans l'autre cas, reconnaît que, sur ce plan inférieur où elle se situe, cette même politique a produit des effets remarquables. Autre exemple: l'oraison funèbre prononcée par Socrate dans le *Ménexène* est-elle ironique ou sérieuse, plaisante ou grave? On discute sans fin pour le savoir. A mon avis, les deux opinions contiennent chacune leur part de vérité: en tant qu'éloge oratoire, ce discours n'est pas sérieux: il se situe au niveau de la rhétorique, fondée sur l'opinion. Mais, une fois cette réserve faite et le genre admis, le même discours mérite notre admiration. Il en est de lui comme de la politique de Périclès: tout dépend du point de vue où on se place pour le juger. La souplesse et la discontinuité d'Aristote, l'aisance avec laquelle il entre dans des perspectives opposées et semble les faire siennes, tiennent à ce procédé de présentation, auquel on ne saurait attribuer une importance assez grande dans l'interprétation des œuvres antiques.

M. Aubenque: Je remercie M. Schaefer de ses rapprochements éclairants, qui confirment dans l'ensemble mon propos. Sa première remarque me rappelle une autre définition de la loi, que l'on trouve en III, 16, 1287 a 32: ἀνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν. Certes, Aristote veut dire dans le contexte de cette formule que la loi, à la différence du βασιλεύς, est inaccessible à la passion. Mais cette définition peut aussi avoir pour conséquence que la loi n'est pas elle-même motrice et qu'il faut des hommes pour l'appliquer, ou la faire appliquer.

Sur le problème des rapports entre Aristote et Isocrate, j'ai toujours été étonné par l'hostilité réciproque que la tradition leur attribue et qui paraît d'ailleurs attestée par plusieurs textes, notamment par le texte que je citais tout à l'heure, 1181 a 14-17. Car je suis plutôt frappé, par ailleurs, par les emprunts d'Aristote à Isocrate ou du moins à la tradition rhétorique qu'Isocrate représentait. Que l'on considère, par exemple, le personnage de l'homme cultivé, du πεπαιδευμένος, dont Aristote parle le plus souvent avec faveur (par ex., au début du *De partibus animalium*). Les passages, que j'évoquais tout à l'heure, sur l'impossibilité

d'atteindre à une parfaite exactitude dans le domaine de la politique et de l'éthique me paraissent aussi aller dans le sens d'Isocrate. Il y a chez Aristote une certaine réhabilitation de la δόξα en face de l'ἐπιστήμη.

Sur le troisième point, je suis également d'accord avec M. Schaerer. A voir avec quelle conviction il arrive à Aristote de traiter le pour et le contre sur un problème donné, on est parfois tenté de dire avec le chœur de la tragédie: εὖ γὰρ εἰρηνται διπλῶς.

M. Bayonas: Périclès est très vivement critiqué dans le *Gorgias* (516 d, 519 a, 515 e). Mais il faut tenir compte de l'atmosphère d'amertume dont ce dialogue est empreint et qui est sans doute due à la date de sa composition, proche de celle de la mort de Socrate. Dans le *Ménon* (99 c, 93 a, 94 b), Périclès est jugé bien plus équitablement. Il possède l'όρθη δόξα et peut donc résoudre avec succès les problèmes pratiques, quoiqu'il ne possède pas la science politique. Ne peut-on pas voir ici, comme dans la *République* (520 c-d) une des origines de la conception aristotélicienne de la prudence?

M. Aubenque: Certes, et je crois avoir cité certains de ces textes et d'autres dans mon livre sur *La prudence chez Aristote* (p. 24-25). Cela dit, la doctrine de la φρόνησις d'E. N. VI me paraît dirigée contre l'usage le plus courant chez Platon.

M. Gigon: Die Polemik gegen diejenigen, die nur das Nützliche gelten lassen, geht wesentlich gegen die Sokratiker: Antisthenes (vgl. Xenophon, *Mem.*), Diogenes, Aristippos.

M. Aubenque: Il me semble cependant qu'Isocrate est principalement visé. Que l'on compare les lignes 1181 a 14-17 avec Isocrate, *Antidosis*, 83.

M. Stark: Wenn Aristoteles sich auf die Physis beruft, so ist das verschieden von den Hinweisen auf die Physis, die sich Isokrates und die Redner allgemein gestatten. Sie verstehen sich gern dazu, wenn eine exakte Begründung unbequem oder nicht möglich ist; solche Bemerkungen haben nicht die Tiefe der aristotelischen Physiskonzeption. An Isokrates störte — man

vergleiche etwa den *Areopagitikos* — nicht zuletzt das politische Theoretisieren, das er sich ohne die entsprechenden Vorstudien und Forschungen, also ohne alle eigentliche Sachkunde gestattete, wie jeder Platonschüler empfand.

M. Aalders: Le jugement assez favorable sur Périclès dans l'*E.N.*, cité par M. Aubenque, est un peu surprenant au regard du jugement assez sévère qu'Aristote porte sur lui dans la *Pol.* et, surtout, dans l'*'Aθπ.* On se demande d'où vient ce jugement favorable; est-ce qu'Aristote se conforme ici plus ou moins à l'opinion générale sur Périclès ?

M. Aubenque: Certainement. Il se réfère à l'opinion commune (*οἰδόμεθα*, 1140 b 8) sur Périclès. Périclès intervient ici comme type déjà stylisé par la tradition, peut-être aussi par Thucydide. Il est aussi probable que cette réhabilitation de Périclès (Walzer parle à propos de ce texte d'une « réhabilitation des hommes d'Etat ») répond à une intention anti-platonicienne.

M. Gigan: Ich habe nicht den Eindruck, dass in *E.N.* 1140 b 7 ff. Perikles besonders hoch geschätzt wird.

M. Aubenque: Dire de quelqu'un qu'il est capable de discerner ce qui est bon pour les hommes (*τὰ τοῦς ἀνθρώποις [ἀγαθὰ] δύνανται θεωρεῖν*, 1140 b 9) me paraît pourtant un éloge, surtout si l'on se rappelle qu'Aristote a critiqué la notion platonicienne d'un Bien en soi. Le sens général du passage est de montrer que la *φρόνησις*, même entendue dans ce sens (et non au sens platonicien), est une vertu (*δῆλον οὖν ὅτι ἀρετή τις ἐστὶ καὶ οὐ τέχνη* 1140 b 24-25). Dans la suite du même livre VI, Aristote montrera que la prudence ne va pas sans vertu morale (1144 a 27, 36), sans quoi elle ne se distinguerait pas de la *δεινότης* ou même de la *πανουργία*.

M. Weil: Les rapports d'Anaxagore et Périclès, qui sont bien connus, peuvent relier les textes cités. Et cette « prudence » de Périclès est bien la qualité qui ressort de l'exposé fait par Thucydide, au livre II de son histoire.

En marge des observations de M. Schaefer, on remarquera que les trois termes que M. Aubenque a dénombrés à la fin de

l'*E.N.* — nature, λόγος, pratique — correspondent aux éléments qu'Isocrate énumère dans le discours *Sur l'Echange*. Il se peut que ceci reprenne un schéma beaucoup plus ancien, mais la rencontre est curieuse, dans un texte qui vise l'enseignement d'Isocrate.

M. Gigon: In *E.N.* 1179 b 20-31 schimmert dasselbe Schema der Ursprünge der ἀρετή durch wie in *E. E.* 1214 a φύσις — διδαχή — μελέτη (ἡθος) — θεός — τύχη. Die ersten drei Glieder dieses Schemas sind schon im V. Jh. bekannt, können also zur Konfrontation des Aristoteles mit Isokrates nicht verwendet werden.

M. Allan: M. Aubenque made the observation that the issue between public and private education is never clearly decided. Yes, but this problem is perhaps not raised here for its own sake, but at a time when Aristotle already has his eye upon the transition to the *Politics* which he purposed to make. As I see it, the need for legislation comes into the foreground and overshadows the dispute about the method of education. Each method, Aristotle says, has some points in its favour. After stating a clear preference for public education, he concludes that, whichever way the dispute is decided, one will need to formulate general principles about character-formation and take action on the basis of them.

The triad φύσει, ἔθει, διδαχῇ occurs or is implied, if I am not mistaken, in the speech made by Protagoras in Plato's dialogue of that name (323 d). This might be the immediate source of what Aristotle says both here and in *E.E.* 1248 b 3.

Returning to a point made by others, I would wish to associate myself with M. Gigon in his caution regarding the mention of Pericles as φρόνιμος, in book VI. Surely Aristotle merely wants to discover how the adjectives φρόνιμος and σοφός are in fact commonly employed. He does this because he regards it as a duty of the philosopher to conform to prevailing usages clarifying it where necessary. The first person plural « we, i.e. all Athenians, or all Greeks, think, or say », is significant.

M. Aubenque : Certes, mais il est également significatif qu'Aristote attache de l'importance au sens populaire du mot, que Platon avait négligé. D'autre part, il ne faut pas oublier qu'Aristote, dans des textes antérieurs, avait cité comme exemples de φρόνησις Pythagore, Parménide et Anaxagore (*Protreptique*, fr. 5 b W.; 11 W.; *E. E.* I, 1215 b 1-8; 5, 1216 a 11). Ici, lorsqu'il dira un peu plus loin qu'Anaxagore et Thalès sont dits σοφοί, φρόνιμοι δ' οὐ (1141 b 4-5), on ne peut manquer de constater qu'il abandonne, au profit de l'usage populaire, l'usage platonicien de φρόνησις. Et il ne faut pas oublier que tout ce passage est consacré à la valorisation de la φρόνησις au sens populaire.

M. Gigan : Es ist kein Zweifel, dass in *E.N.* VI die σοφία des Thales und Anaxagoras weit höher steht als die φρόνησις des Perikles.

M. Aubenque : C'est une question de point de vue. Aristote ne proteste pas en rapportant l'opinion populaire (qu'il illustre l'anecdote du *Théétète* 174 a, sur Thalès, et que ne parvient pas à infirmer l'anecdote de *Pol.*, I, 1259 a 6 ss., sur le même Thalès) selon laquelle ces personnages savent des choses extraordinaires et quasi divines, mais ignorent ce qui est utile, « parce qu'ils ne recherchent pas les biens humains » (1141 b 7-8). La solution est donnée par Aristote lui-même : « Il serait absurde de considérer que la politique ou la *phronesis* sont ce qui a le plus de valeur, si du moins l'homme n'est pas ce qu'il y a de meilleur dans le monde » (1141 a 20-22). Certes, l'homme n'est pas ce qu'il y a de meilleur ; mais, s'agissant des affaires humaines, la politique et la *phronesis* ont au moins autant de prix qu'une sagesse trop haute et sans utilité pratique.

IV

PAUL MORAUX

Quelques apories de la politique
et leur arrière-plan historique

QUELQUES APORIES DE LA *POLITIQUE* ET LEUR ARRIÈRE-PLAN HISTORIQUE

EN différents endroits de la *Politique*, Aristote étudie des problèmes à propos desquels s'affrontent des argumentations contradictoires. A première vue, ces considérations en faveur du pour et du contre risquent d'apparaître comme les fruits d'une réflexion qui s'attache à dégager dans l'abstrait, et, pour ainsi dire, sur le plan de la spéulation pure, les aspects multiples et parfois antinomiques de la question étudiée; on croirait presque avoir affaire à la démarche dialectique d'une pensée désireuse de confronter, à propos d'un même sujet, les différentes attitudes entre lesquelles on peut raisonnablement hésiter. Il est d'ailleurs assez remarquable que dans ces problèmes, Aristote ne fasse jamais allusion à des situations historiques particulières et qu'il présente ses arguments comme s'ils découlaient du raisonnement plutôt que d'un contact direct avec les réalités politiques. On pourrait donc être tenté de voir dans ces *ἀπορίαι* ou *ἀμφισβήτησεις* autant d'applications de la méthode plutôt spéculative que le Stagirite aurait commencé par appliquer à l'étude de la politique avant de s'appuyer davantage, dans une phase plus tardive, sur l'observation et les données que lui fournissait l'histoire.

Pourtant, si l'on y regarde de près, on découvre qu'en plus d'un endroit, certains arguments ou certaines prises de position sont rapportées, par un *φαστόν* ou une formule tout aussi vague, à des personnes qu'Aristote ne désigne pas explicitement. Je me suis attaché à étudier quelques-unes de ces apories, en cherchant surtout à retrouver, chez les prédecesseurs ou les contemporains d'Aristote, certains des éléments que celui-ci utilise tout en laissant entendre qu'il n'en est point l'auteur. Cette étude m'a conduit à des constatations curieuses. Dans bien des cas, on rencontre non

seulement chez les théoriciens de la politique, mais aussi chez les philosophes, les orateurs, les historiens, les pamphlétaire et même dans la tragédie, des considérations fort voisines de celles que présente le Stagirite dans ses apories; quand on a la chance de pouvoir remonter la filière pour en découvrir la genèse, on s'aperçoit qu'il s'agit très souvent de discussions qui, loin d'être purement théoriques et de représenter une spéculation toute gratuite, se trouvent être en relation étroite avec une situation historique déterminée; c'est, en fin de compte, l'actualité politique qui a suscité la discussion ou qui lui a, du moins, conféré un regain d'intérêt. L'absence de références explicites à l'histoire et la forme abstraite et presque intemporelle des apories ne doivent donc pas nous tromper et nous faire méconnaître les rapports étroits qui relient celles-ci à l'expérience politique des époques antérieures. Nous verrons dans un instant que le dernier tiers du cinquième siècle a été particulièrement important à cet égard.

Comme on peut s'y attendre, il arrive assez souvent que Platon ait formulé les mêmes problèmes et soulevé les mêmes difficultés: il était normal qu'il s'occupât, lui aussi, de questions que l'événement avait imposées à l'attention des penseurs politiques; mais il les résout d'une manière très spéciale, dans le cadre de sa philosophie des idées; Aristote serre de beaucoup plus près la matière historique et l'on peut dire que ses apories rejoignent, par delà le platonisme, les grands mouvements d'idées et les discussions souvent passionnées qui ont marqué la vie politique d'Athènes au siècle précédent.

Ne pouvant examiner ici la totalité des apories que soulève le philosophe, je me limiterai à celles qui me semblent les plus caractéristiques. Certaines d'entre elles ne jouent, dans la *Politique*, qu'un rôle épisodique, comme par exemple celles qui ont trait à la révision des lois ou à l'auteur de l'action politique; d'autres se rapportent au contraire aux lignes maîtresses de la pensée politique d'Aristote; je mentionnerai dans ce second groupe la discussion sur le point de savoir si

l'autorité du chef le meilleur est préférable à celle des lois les meilleures, et aussi la confrontation des qualités et des fai-blesses de deux formes de gouvernement, l'oligarchie et la démocratie.

Au début du troisième livre, en annonçant qu'il va traiter de la cité, Aristote signale que certaines personnes considèrent la cité — et il entend par là l'ensemble des citoyens, la communauté tout entière — comme l'auteur de l'activité politique, tandis que d'autres disent que, dans une oligarchie ou une tyrannie, ce sont les oligarques ou le tyran, et non la cité, qui sont responsables. Il revient un peu plus loin sur le problème; il note que la question se pose quand une démo-cratie succède à une oligarchie ou à une tyrannie: à ce moment-là, certains vont jusqu'à refuser de s'acquitter des dettes du régime antérieur, sous prétexte qu'elles ont été contractées par le tyran et non par la cité; leur attitude est la même à propos d'autres questions analogues: un régime qui vise à la domination et ne se préoccupe pas de l'intérêt général ne parle ni n'agit au nom de la communauté entière. Il est clair que ces vues ne peuvent émaner que de démocrates, aux yeux desquels seule la démocratie s'identifie vraiment à l'ensemble de la cité. Aristote ramène le problème à celui de la continuité de l'Etat; il estime qu'un Etat reste identique à lui-même aussi longtemps qu'il conserve le même type de régime politique, et qu'il devient autre quand il passe à un régime d'une autre espèce; au sujet de la question des dettes, il pense qu'elle mérite un traitement particulier, mais il ne prend pas position.

Voici bientôt vingt ans, une série de problèmes analogues se sont posés à la République Fédérale Allemande succédant au régime hitlérien. Comme nous l'allons voir, la Grèce du cinquième siècle les avait déjà connus. Il suffit de rappeler quelques épisodes de l'histoire du droit athénien pour montrer que le problème soulevé par Aristote a, dans des circonstances que nous connaissons bien, tenu le premier rang de l'actualité

politique, provoqué des débats importants et fait naître des avis souvent contradictoires.

En politique étrangère tout d'abord: lors de l'affaire de Mitylène en 427, Athènes consent, d'après Thucydide, à dissocier la cause de la population mitylénienne de celle des oligarques responsables de la déflection; l'Athènes démocratique se refuse visiblement à rendre le peuple entier responsable des fautes d'une minorité oligarchique. En revanche, quand la déflection d'une cité alliée est provoquée par un gouvernement qui s'appuie sur de larges couches de la population, c'est la cité tout entière qui est tenue pour responsable; l'horrible massacre de la population mâle de Skioné, en 421, s'explique sans doute par là. Mais c'est surtout en politique intérieure que le problème s'est posé. L'histoire des changements constitutionnels d'Athènes dans les dernières décennies du ve siècle est particulièrement révélatrice. Depuis la chute des Pisistratides, la démocratie athénienne s'efforce de punir ceux qui ont favorisé ou favorisent à Athènes l'établissement de régimes oligarchiques ou tyranniques; elle se refuse à entériner l'œuvre législative et judiciaire accomplie sous de pareils régimes, preuve évidente qu'elle considère ces lois et ces jugements comme des actes qui n'engagent point la cité entière. La question de la validité d'une législation oligarchique s'est posée, par exemple, lors de la chute des Quatre Cents, en 411: déjà sous le régime plus modéré des Cinq Mille, on avait entrepris la révision et la codification des lois, et la démocratie restaurée continua le travail, sans toutefois pouvoir le mener à terme avant l'établissement de la tyrannie des Trente. A la chute de ceux-ci, la restauration démocratique ne pouvait s'opérer si l'on maintenait en vigueur les dispositions antidémocratiques prises sous les tyrans. Aussi décida-t-on d'en revenir provisoirement aux lois de Dracon et de Solon, cependant qu'on procéderait à une épuration systématique des lois. La volonté d'annuler ce qu'avaient fait les Trente apparaît plus clai-

rement encore dans le domaine judiciaire; ici, les textes sont formels: tout jugement rendu sous les Trente sera considéré comme nul et non avenu; aucun acte passé par eux ne restera valide; seules garderont force de chose jugée les décisions judiciaires et les sentences d'arbitrage rendues en régime démocratique. Le problème du paiement des dettes, mentionné explicitement par Aristote, se posa également à la démocratie restaurée de 403. Alors qu'ils faisaient cause commune avec les Trente réfugiés à Eleusis, les Dix avaient sollicité et obtenu de Sparte un prêt de 100 talents pour continuer la guerre contre les gens de Thrasybule, retranchés au Pirée. La démocratie restaurée devait-elle rembourser cet argent qui avait été utilisé contre elle et que réclamait Sparte? La Ville et le Pirée se mirent d'accord pour admettre que l'argent emprunté pour la guerre serait rendu séparément par chaque partie. Le remboursement fit pourtant l'objet d'un débat fort animé devant l'assemblée: les uns estimaient que seuls les emprunteurs étaient responsables et devaient régler leur dette eux-mêmes; d'autres suggérèrent que la restitution fût faite par la cité entière, pour sceller ainsi la politique de pardon et d'union nationale qu'entendait pratiquer la démocratie restaurée; leur avis l'emporta, et ce fut là, comme le note le Stagirite dans la *Constitution d'Athènes*, une marque de la sagesse politique de l'Athènes d'alors.

« Est-il utile ou nuisible de remplacer les lois ancestrales par d'autres lois meilleures? » Aristote pose la question en étudiant, en II, 8, la constitution idéale élaborée par Hippodamos de Milet. Hippodamos voulait, en effet, que fussent récompensés les auteurs d'innovations utiles à l'Etat et c'est ce qui amène Aristote à se demander après d'autres, dans une discussion pleine d'intérêt pour nous, s'il est bon de substituer aux lois des ancêtres des lois nouvelles meilleures qu'elles. Nous savons que Platon avait déjà soulevé le problème dans le *Politique* et les *Lois*, et que d'autres penseurs du IV^e siècle s'y étaient arrêtés. Mais on peut remonter plus

haut et montrer que la question a été débattue dans les dernières années du v^e siècle, et que les principaux arguments sur lesquels s'appuient les thèses en présence avaient déjà été utilisés à ce moment là.

En faveur de la substitution de lois nouvelles aux πάτριοι νόμοι, c'est surtout l'idée de progrès que, d'après Aristote, on peut mettre en avant: on montre que les sciences et les techniques ne se sont développées qu'en se libérant des traditions ancestrales; on souligne le caractère barbare de certaines lois et coutumes antiques, qui font figure d'anachronismes dans une civilisation plus évoluée; on affirme que les ancêtres n'avaient ni la culture ni l'intelligence des contemporains, et qu'il serait stupide de s'en tenir à leurs prescriptions. On souligne aussi que dans l'appréciation d'une loi, ce n'est pas l'ancienneté, mais l'excellence ($\delta\gamma\alphaθόν$) qu'il faut appliquer comme critère. Enfin, on fait remarquer que les lois écrites, à cause du caractère universel de leurs prescriptions, ne peuvent prévoir tous les cas individuels qui se présenteront et que, dès lors, des amendements de toute sorte sont inévitables.

A ces arguments des novateurs et des réformateurs, Aristote oppose ceux de gens qui apparaissent comme des conservateurs modérés et s'appliquent à signaler les dangers qu'entraîneraient des réformes législatives trop fréquentes. On ne peut, disent-ils, comparer les lois aux sciences et aux techniques, car la loi n'exerce une action éducative bien-faisante que quand on a pris l'habitude de vivre selon ses prescriptions. Trop souvent modifiée, elle perdra donc ce qui fait sa vraie valeur. Aussi bien, si les avantages attendus d'une éventuelle réforme sont minimes, il vaudra mieux s'en tenir à la législation traditionnelle et prendre son parti de ses petites imperfections. Enfin, si l'on admet le principe de la réforme, il sera toujours délicat de déterminer dans quelles circonstances et par qui la révision des lois devra être proposée et exécutée.

Avant de rapprocher ces arguments des débats concrets sur la révision des lois dont la littérature nous a conservé les traces, j'aimerais rappeler en deux mots l'importance qu'a eue, dans la vie politique des cités grecques, le concept de *πάτριοι νόμοι*, objet de la présente aporie. Le respect des traditions et des coutumes ancestrales a été longtemps une règle de vie à peu près indiscutée. On a souvent rappelé le mot d'Hésiode, *νόμος δ' ἀρχαῖος ἀριστος*. Mais, pour que le culte des *πάτριοι νόμοι* ou de la *πάτριος πολιτεία* devienne véritablement un idéal politique, il fallut que l'on eût l'impression qu'on était coupé des traditions ancestrales ou qu'on risquait de l'être. Or, cette conscience d'une rupture avec les traditions s'est manifestée, en fait, dans deux types de circonstances opposées : d'une part, lors de l'avènement d'un régime à tendances autoritaires, tyrannie ou oligarchie ; le retour aux *πάτριοι νόμοι* devint alors le cri de guerre de ceux qui aspiraient à recouvrer une liberté en partie perdue ; d'autre part, après l'avènement d'une démocratie extrémiste, qui ne gouvernait guère que par décrets, sans se soucier des lois, et voyait dans son aptitude à innover et à réformer la marque même de la souplesse de son intelligence : le retour à la *πάτριος πολιτεία* devint alors le mot d'ordre des réactionnaires et des modérés, qui aspiraient à plus de stabilité politique et admiraient plus ou moins secrètement la puissance des traditions à Sparte. Il serait facile de montrer quelles aspirations diverses recouvre ce slogan de la *πάτριος πολιτεία* dans l'histoire constitutionnelle d'Athènes, surtout dans les années 411 à 403, où Athènes connut tant de débats passionnés sur les différents régimes qui furent alors les siens. Je me bornerai à rappeler brièvement certains événements de 403 auxquels j'ai déjà fait allusion. Quand les démocrates furent rentrés du Pirée, en septembre, on décida, après bien des hésitations, de soumettre à un examen critique les lois existantes, puis de transcrire sur le portique celles qui auraient été approuvées. Ce travail était d'autant plus

nécessaire que Nicomaque, qui avait été chargé en 410 de procurer une édition des lois athénienes, s'était montré peu scrupuleux dans l'accomplissement de sa mission et n'avait même pas reculé, si nous en croyons Lysias, devant les pires malhonnêtetés. Il ne fait aucun doute que cette revision des lois posa, dans toute son acuité, le problème auquel s'arrête Aristote; de larges couches de l'opinion publique se passionnèrent pour la question, et certains des arguments reproduits par le philosophe furent avancés à cette occasion par les partisans de la réforme et par ses adversaires; on en perçoit l'écho dans le texte du décret que rapporte Andocide, notre principale source, dans son *Discours sur les mystères*: on décide de vivre, comme par le passé, selon les usages ancestraux établis par Dracon et Solon; voilà pour satisfaire le traditionalisme; mais on y apportera les modifications qui s'avéreront bonnes (*λάγαθόν* l'emporte sur le *πάτριον*, comme chez Aristote); enfin, une partie de la législation archaïque sera abandonnée, comme ne répondant plus aux besoins du temps, et on ne fera graver que les lois maintenues en vigueur.

Thucydide, chez qui les discussions politiques du dernier tiers du ve siècle ont laissé tant de traces, connaît bien le problème, lui aussi, et certains des arguments que nous avons trouvés chez Aristote sont déjà chez lui. Il donne la même preuve du caractère barbare des lois archaïques qu'Aristote (I, 5, 3 - 6, 1). L'exemple du progrès des techniques est invoqué par les Corinthiens (I, 71, 2-3) pour justifier l'esprit novateur d'Athènes en opposition avec l'immobilisme spartiate. Enfin, il met dans la bouche de Cléon (III, 37, 3) et d'Alcibiade (VI, 18, 7) des considérations qui rappellent un argument des conservateurs chez Aristote: il est de bonne politique de s'en tenir fidèlement aux lois et aux mœurs que la cité se trouve avoir, même quand elles présentent certaines imperfections.

La réflexion sur l'opportunité de reviser les lois ancestrales se prolonge au iv^e siècle. Xénophon, par exemple,

voit dans la loi une créatrice d'habitudes et croit que le déclin d'Etats comme Sparte ou la Perse a été causé par l'abandon du mode de vie et des lois des ancêtres. Isocrate, tout en admirant profondément la tradition, n'hésite pas à se prononcer en faveur de réformes. Comme chez Thucydide et Aristote, le critère de l'excellence a plus de prix à ses yeux que celui de l'ancienneté, et l'exemple des progrès des sciences et des techniques lui sert à réfuter le traditionalisme à tout prix. Quant à Platon, il s'arrête, lui aussi, à ce problème classique, notamment dans le *Politique* et dans les *Lois*, mais il le traite dans un esprit différent de celui que nous avons rencontré jusqu'ici. Le problème se pose pour lui dans le cadre de la construction d'un Etat idéal. Aussi longtemps que l'Etat pourra être gouverné par l'homme royal, détenteur de la science politique parfaite, nul besoin de législation: on ne confiera l'autorité suprême aux lois écrites qu'en l'absence d'un monarque parfait ou de philosophes-rois. Dans cet Etat de seconde qualité, les jeunes lois devront être, par une série de tâtonnements et d'expériences, portées au maximum de perfection qu'il soit possible d'atteindre, puis alors, on les proclamera définitivement immuables. En revanche, c'est à propos d'Etats réels qu'Aristote pose le problème de la révision.

La manière dont il le traite rappelle de près les considérations qu'avaient émises juristes, orateurs et hommes politiques chaque fois qu'il s'était agi de modifier le droit existant et de se prononcer ou pour la tradition ou pour un présumé progrès en matière de législation. L'argument tiré de la barbarie des lois et coutumes primitives, l'argument tiré du progrès des techniques et sa réfutation, l'argument fondé sur la dissociation du πάτρον et de l'ἀγαθόν, enfin, l'invitation à fermer les yeux sur les imperfections des lois existantes, de peur de donner aux gens le goût de la réforme et de tuer ainsi le respect des traditions, tout cela se trouve

avoir été formulé déjà dans les discussions du v^e siècle finissant, à l'occasion notamment de la révision des lois de Solon en 403.

A côté des apories où nous percevons l'écho de discussions suscitées par des événements ou des situations historiques déterminées, il en est d'autres où les arguments en présence reflètent plutôt des prises de position générales, et où nous retrouvons, en condensé, la substance de débats idéologiques qui ont animé la pensée politique grecque avant Aristote. C'est le cas, par exemple, de la longue étude consacrée, à la fin du livre III, au problème de savoir s'il vaut mieux être soumis à l'autorité du chef le meilleur ou à celle des lois les plus excellentes. Pour la Grèce classique, il s'agissait là d'un débat vital, dans lequel étaient engagées les valeurs les plus fondamentales de l'existence humaine. Pour en comprendre les origines, l'évolution et la portée, reportons-nous tout d'abord à l'époque où les cités grecques n'avaient pas de lois écrites et où l'aristocratie, maîtresse de la vie politique et judiciaire, pouvait user et abuser du droit coutumier au gré de ses caprices ou de ses intérêts. Le peuple aspire alors à se sentir protégé contre les abus d'une minorité qui doit sa force à sa naissance ou à sa fortune ou à quelque autre privilège, et l'un des buts principaux des luttes, souvent sanglantes, qu'il mène contre ses oppresseurs, est précisément d'obtenir que le droit soit fixé par écrit: la loi écrite constitue pour lui un premier rempart contre l'arbitraire. A l'égalité devant les juges succédera bientôt une égalité plus étendue: après la chute des tyrannies du vi^e et du v^e siècle, beaucoup de cités se donnent des formes de gouvernement démocratiques; le peuple sait qu'il doit sa puissance aux jeunes institutions qui ont consacré sa victoire; la loi est le garant de sa liberté. Aussi bien, l'éloge de la loi deviendra-t-il vite un lieu commun de la littérature et de la pensée politique; il se maintiendra longtemps comme thème, il ira s'enrichissant et se transformant pendant des

siècles et saura faire front aux attaques qui, bientôt, seront lancées contre lui de différents côtés.

C'est dans la seconde moitié du v^e siècle que l'idéal de la légalité va devenir l'objet des assauts les plus nourris: les progrès de l'esprit critique et du rationalisme, le goût du brillant et du paradoxe, le besoin de tout remettre en question, le relativisme et aussi un certain scepticisme engendré par la comparaison de différentes cultures, tous ces éléments qui donnent à cette époque sa physionomie particulière expliquent que l'idéal de la légalité ait été sévèrement critiqué au nom de valeurs différentes.

Au droit humain dont on soulignait la relativité et dont on niait, en conséquence, qu'il eût valeur absolue, on opposait volontiers un droit de nature, identifié souvent avec la loi du plus fort: selon la nature, le véritable homme ne s'embarrassait pas des prescriptions du droit; il cherchait à affirmer sa force sans compromettre sa propre sécurité. De cette critique sophistique de la loi, nous ne trouverons à peu près aucune trace chez Aristote, du moins dans l'aporie qui nous occupe. En revanche, on perçoit chez lui l'écho de critiques moins radicales, désireuses non d'abolir la loi, mais de la dépasser au nom de principes supérieurs à elle; nous allons voir que ces critiques ont, elles aussi, vu le jour dans les dernières décennies du v^e siècle.

On reproche au droit strict (*Gorgias* dans l'*Epitaphios*) d'être trop dur et de manquer de souplesse; il n'est digne d'admiration que si on l'adapte aux circonstances concrètes et si la «douce équité» vient en tempérer les rigueurs. Pour d'autres (je pense à un mot de *Critias*), la faiblesse de la loi est de ne savoir se défendre contre les interprétations abusives ou tendancieuses qu'en donnent les orateurs; au contraire, un homme à l'esprit bien trempé ne se laissera jamais abuser par de tels procédés. Quant à Socrate, il ne se lasse pas de répéter que le pouvoir politique revient à celui-là seul qui en possède la capacité ou la science: ni

l'élection, ni le tirage au sort, ni la fraude, ni la violence ne feront de quelqu'un un vrai pilote ou un vrai médecin, et il n'en ira pas autrement dans le gouvernement de l'Etat. Ce primat de la compétence affirmé par Socrate se retrouvera chez différents penseurs qui se réclament de lui, et plusieurs d'entre eux, aussi bien les Cyniques que Platon, n'hésiteront pas à proclamer que celui qui sait ou celui qui possède la science royale est, par là-même, délié de toute obédience aux lois de l'Etat. Par ailleurs, il suffit d'ouvrir Thucydide pour observer qu'à son époque, on devait opposer souvent l'égalitarisme aveugle des lois démocratiques aux exigences du principe de la compétence: tantôt les orateurs que fait parler l'historien critiqueront la démocratie au nom de l'intelligence; plus souvent, ils s'attacheront à montrer, comme Périclès dans l'*Epitaphios*, qu'Athènes a su réaliser une heureuse synthèse entre le respect de la loi et l'épanouissement des valeurs intellectuelles. On assiste donc, dans la seconde moitié du ve siècle, à la genèse d'un idéal nouveau, celui de la vertu politique conçue comme une compétence fondée sur un savoir, idéal qui se substitue ou s'oppose aux conceptions plus anciennes, selon lesquelles la vertu politique consistait dans une soumission totale, inconditionnée et souvent irréfléchie aux lois.

Mais à la montée de ces valeurs nouvelles va répondre une défense serrée de l'idéal traditionnel. A côté des tentatives de compromis et de synthèse qui entendent réconcilier loi et raison, il se trouvera des partisans de la loi pour continuer d'en proclamer la valeur suprême et nier que d'autres valeurs puissent la dépasser.

Ainsi, on opposera volontiers le culte de la loi à celui de la force et à l'amoralisme, qui constituaient, en quelque sorte, la justification idéologique de la tyrannie. On soulignera le contraste entre les hommes égaux et libres, heureux de ne connaître d'autre maître que la loi, et les sujets du tyran, soumis aux caprices, aux passions et aux instincts pervers d'un

despote égoïste et cruel. Il faudrait citer ici Hérodote et Thucydide, les tragiques, l'Anonyme de Jamblique et bien d'autres textes, sans parler de la survivance du thème au IV^e siècle. On niera, par ailleurs, que l'acuité de l'esprit critique et les valeurs de l'intelligence soient plus profitables aux Etats que l'obéissance entière, immédiate et vide de toute réflexion. Les Etats les plus forts ne sont-ils pas justement ceux qui, comme Sparte, placent plus haut que tout l'autorité des lois ? Chez Thucydide, Cléon lui-même se fait le défenseur de cette thèse, et Alcibiade ne parle guère autrement.

Au IV^e siècle, on continuera de broder sur tous ces thèmes, mais à côté d'eux, l'époque d'Isocrate, de Platon et de Xénophon offre le spectacle assez inattendu d'une curieuse exaltation de l'idéal monarchique. A y regarder de près, on s'aperçoit que toutes les valeurs positives que le V^e siècle avait plus ou moins nettement dressées contre la loi ou placées au-dessus d'elle sans en faire pour autant les marques de régimes politiques particuliers, le IV^e siècle tend à les intégrer à la conception qu'il se fait du monarque idéal; celui-ci deviendra le porteur de toutes les qualités qui manquent à la loi. En face d'un texte sans vie, fait de préceptes généraux, difficiles à appliquer aux cas concrets, on brossera le portrait du chef intelligent, compétent et bon, capable à la fois de se plier à la complexité du réel, d'embrasser d'un coup d'œil les mille et une circonstances concrètes que ne peut prévoir aucune loi, et d'établir, entre ses sujets et lui, des liens d'affection aussi forts que ceux qui unissent des enfants à leur père. Il faudrait reprendre ici les portraits d'Agésilas et de Cyrus par Xénophon, citer tous les textes où Isocrate montre qu'une personnalité forte peut bien davantage pour sa cité et pour la Grèce entière que les lois les meilleures, si utiles et respectables fussent-elles; il faudrait enfin s'arrêter longuement à Platon, notamment au *Politique* et aux *Lois*, et rappeler que pour lui, l'Etat légal n'est qu'un pis-aller

auquel on se résigne en l'absence du monarque idéal, que sa science et ses qualités de cœur autorisent à se situer d'emblée par delà toute légalité. Mais il est temps de nous tourner à nouveau vers Aristote lui-même !

Deux remarques s'imposent sur la manière dont il examine les problèmes qui nous intéressent. En III, 15, il s'agit essentiellement de déterminer ce que valent les régimes monarchiques, dont on vient de distinguer les espèces. Nous nous attendrions donc à trouver une énumération des avantages et des inconvénients de ces régimes. Au lieu de cela, nous assistons à une sorte de dialogue entre partisans de la royauté et partisans du gouvernement des lois; les premiers ne font guère autre chose que d'attaquer le système qui entend donner aux lois l'autorité suprême; leurs objections nous sont désormais familières: elles soulignent le caractère trop général des prescriptions légales et l'impossibilité, en politique aussi bien que dans les autres arts, d'oeuvrer efficacement en se conformant à la lettre d'un texte sans vie. Les partisans de la loi répondent que nul être humain détenteur de l'autorité ne peut se passer de principes généraux — ce qui revient à dire que la loi, ou son équivalent, lui est indispensable — et que la loi n'est pas sujette aux passions que l'on rencontre chez tout être humain. Aristote tranche le débat en donnant, dans une certaine mesure, raison aux deux parties: les lois sont indispensables, mais comme elles présentent inévitablement des lacunes, une autorité humaine sera nécessaire pour trancher les cas où elles s'avèrent déficientes. On voit par là — et c'est ma seconde remarque — que la question n'a été ni posée ni résolue comme l'avait fait Platon. Celui-ci opérait, si je puis dire, avec un monarque parfait, détenteur d'une science suprême, essentiellement bon et dévoué à ses ouailles. Ce n'est pas d'un tel personnage qu'il est question chez Aristote: le monarque qu'il compare à la loi n'est pas exempt des faiblesses humaines: il peut, comme tout homme, être victime de ses

passions, et sa science n'est pas parfaite au point de le dispenser de recourir à des principes généraux, analogues ou identiques à ceux de la loi. Aussi bien, loin d'être, comme chez Platon, un pis-aller auquel on recourt en l'absence d'un « homme royal » ou de philosophes-rois, la loi doit-elle détenir, d'après Aristote, la plus haute forme de l'autorité; on ne doit recourir à l'autorité humaine que dans les seuls cas où la loi n'a pas tout prévu ou ne peut tout régler. Reste à savoir si cette autorité complémentaire à la loi sera confiée à un seul homme (monarchie légale) ou à l'ensemble des citoyens. C'est à cette seconde solution que vont indéniablement les sympathies du philosophe, comme le montre la fin de III, 15 (1286 *a* 35 sqq.), sur laquelle nous ne pouvons nous étendre ici. En III, 16 (1287 *a* 1 sqq.), le débat reprend; nous y voyons aux prises la monarchie absolue — aléagle ou supralégale, pourrions-nous dire — et la bonne démocratie, soumise à la loi. L'examen se ramène à une longue apologie de la légalité, à laquelle s'entremêle une apologie du régime de la démocratie vertueuse. Nous y reconnaissions sans peine le vieux fonds d'arguments que l'on avançait, au moins depuis l'époque de Périclès, pour défendre la loi et le gouvernement par le peuple.

Loin de chercher à reproduire ou à prolonger la discussion telle que l'avait menée Platon, Aristote semble plutôt condenser l'essentiel des polémiques dont la démocratie ancienne, et surtout la démocratie athénienne, avait été longtemps le théâtre et l'objet. L'apparition d'un monarque parfait, d'une homme royal du type platonicien, est tenue pour un phénomène très rare, sur lequel on ne peut guère compter. Pour le monde grec tel que le voit Aristote, il n'est qu'un régime fondé sur la loi et où certains magistrats suppléent aux carences de celle-ci qui puisse véritablement entrer en ligne de compte. Cette conviction profonde qui est la sienne, le Stagirite ne l'a pas héritée de son maître; elle s'inscrit dans le courant des traditions démocratiques grecques et s'appuie,

comme j'ai essayé de le montrer, sur l'idéologie démocratique dont les traits essentiels paraissent déjà fixés à l'époque de Périclès, des sophistes et de Socrate.

Le classement des constitutions nous fournit une autre occasion d'observer combien Aristote a été influencé par la pensée antérieure et comment on retrouve chez lui la substance de discussions intimement liées à la vie politique d'Athènes et aux relations entre les cités grecques. On se rappelle le classement proposé au chapitre 7 du livre III (1279 a 22 sqq.). Selon qu'elles visent le bien commun ou le seul intérêt d'un homme, d'un petit groupe ou d'une classe sociale, les constitutions sont bonnes ou déviées. Royauté, aristocratie et politie sont des formes saines; tyrannie, oligarchie et démocratie, les formes malsaines correspondantes. Il est hors de doute que l'on distinguait, longtemps avant Aristote, trois types fondamentaux de constitutions, respectivement caractérisés par le fait que le pouvoir y était détenu par un seul homme, par un petit groupe ou par la foule. Il est hors de doute aussi que, dès avant Platon, on avait modifié cette division tripartite en y introduisant un second critère, à côté de celui tiré du nombre des dirigeants, et que l'on distinguait trois formes bonnes et trois formes mauvaises. Platon et Aristote laissent d'ailleurs entendre que ce classement était communément admis, et les quelques différences de vocabulaire qu'on relève entre les textes où sont énumérées les formes fondamentales des constitutions n'ont pas grande importance.

Ce qui est curieux, c'est qu'en de nombreux endroits de la *Politique*, Aristote ne s'en soit pas tenu à ce schéma type, bien que celui-ci, outre son caractère traditionnel, ait eu le mérite d'être parfaitement clair et logique. Très souvent, il s'exprime comme si, au fond, il n'y avait que deux types vraiment importants de gouvernement, l'oligarchie et la démocratie. Non seulement il cite ces deux formes d'Etat de préférence à toute autre quand il donne des exemples de

tel ou tel phénomène, mais il parle et raisonne très souvent comme si elles seules faisaient l'objet des réflexions des penseurs politiques et comme si elles seules fournissaient, dans la pratique, la matière sur laquelle doit s'exercer l'activité de l'homme d'Etat. Ainsi, quand il se demande, en III, 8 (1279 b 11 sqq.) et en IV, 4 (1290 a 30 sqq.), si, dans la distinction des constitutions, les facteurs économiques ont plus d'importance que le nombre des détenteurs du pouvoir, il n'examine que la démocratie et l'oligarchie. Quand il analyse les conceptions de la justice qui ont cours dans les différentes formes d'Etat — par exemple III, 9 (1280 a 7 sqq.) et ailleurs —, son examen se limite à la comparaison des vues démocratiques avec les vues oligarchiques. Il y aurait beaucoup de textes à citer si l'on voulait relever tous les passages où Aristote se sert de l'opposition entre démocratie et oligarchie et semble n'accorder d'importance pratique qu'à ces deux formes-là. Mais une autre remarque s'impose immédiatement: en même temps qu'il pousse au premier plan le couple démocratie-oligarchie, Aristote laisse dans l'ombre le jugement défavorable qu'il avait porté sur ces deux formes dans sa distinction des six constitutions. Démocratie et oligarchie ne sont certes point des formes d'Etat parfaites, mais elles n'apparaissent plus non plus comme des formes ratées, comme des παρεκβάσεις à condamner sans appel; à côté d'oligarchies et de démocraties extrémistes, où la loi est foulée aux pieds et où seuls comptent les intérêts d'un petit groupe de riches ou d'une classe de prolétaires, il en existe des formes plus modérées et parfaitement respectueuses des lois. Entre telle forme de démocratie censitaire et telle forme d'oligarchie modérée, la distance est si faible que l'on pourrait être tenté de qualifier la première d'oligarchie, ou de ranger la seconde parmi les formes de démocratie. Dans cette perspective, il est clair que démocratie et oligarchie ne sauraient être rejetées en bloc comme des constitutions à condamner. Aussi n'est-il guère surprenant que d'un heureux mélange d'institutions

démocratiques et d'institutions oligarchiques naît une forme d'Etat qu'Aristote considère comme excellente, celle qu'il appelle la constitution tout court, la « politie » (IV, 8-9 = 1293 b 22 - 1294 b 41). On ne s'étonnera pas non plus que le type de constitution, ou plutôt de structure sociale, qu'Aristote recommande comme étant le meilleur pour la plupart des cités (IV, 11 = 1295 a 25 sqq.) soit celui dans lequel la classe moyenne est prépondérante; il représente un juste milieu entre la forme extrémiste de la démocratie (dictature du prolétariat) et la forme extrémiste de l'oligarchie (asservissement d'un peuple pauvre par une minorité de riches); sa réalisation constitue la meilleure façon de mettre fin à la lutte des classes, qui est inévitable dans les formes excessives d'oligarchie ou de démocratie.

Si la distinction de six constitutions, trois bonnes et trois mauvaises, est présentée comme traditionnelle par Platon et Aristote, il ne manque pas non plus, dans la *Politique*, de textes établissant que, pour certaines personnes dont le Stagirite ne précise pas l'identité, toutes les formes d'Etat se laissent ramener aux deux genres suprêmes appelés démocratie et oligarchie. Certains partisans de ce classement fondent la distinction sur le nombre de ceux qui détiennent le pouvoir souverain: les régimes où gouverne la multitude sont pour eux des démocraties, ceux où un petit nombre détient le pouvoir sont des oligarchies. D'après d'autres, le principe qui règle la distribution des droits est le véritable critère: il appartient à l'essence de la démocratie de supposer tous les citoyens égaux et de leur accorder en conséquence des droits égaux; en régime oligarchique, au contraire, on met l'accent sur l'inégalité, et on donne plus de pouvoir à un groupe considéré comme supérieur au reste de la population. Aristote souligne, quant à lui, l'importance des facteurs économiques: il note que dans la plupart des cas, la population des cités comporte une classe pauvre et une classe possédante, que ces deux classes s'opposent et que selon la victoire de

l'une ou de l'autre, l'Etat sera démocratique ou oligarchique; c'est, dit-il ce qui explique qu'en fait, la plupart des cités grecques se trouvent être des démocraties ou des oligarchies. Par ces remarques, le Stagirite indique clairement comment est née la division bipartite des constitutions; elle découle directement de l'histoire économique, sociale et politique des cités grecques; de longue date, en effet, ce fut la lutte de deux classes hostiles, possédants et prolétaires, qui détermina toute la politique intérieure des cités grecques, où une minorité riche et une majorité pauvre se disputaient le pouvoir.

La guerre du Péloponnèse allait, en quelque sorte, consacrer et étendre à l'échelle internationale cette opposition séculaire. Athènes apparut alors comme la championne des idées démocratiques, tandis que Sparte appuyait, par réaction, les oligarques des différentes cités impliquées dans le conflit. Aristote n'ignore pas cet aspect international de l'opposition entre la démocratie et l'oligarchie: « Ceux qui sont arrivés à l'hégémonie en Grèce, écrit-il, se sont les uns et les autres inspirés du régime en vigueur chez eux et ont établi dans les cités les uns des démocraties, les autres des oligarchies » (IV, 11, 1296a32-35). Il suffit, du reste, d'ouvrir Thucydide ou la *Constitution d'Athènes* du pseudo-Xénophon pour constater que, pendant la guerre du Péloponnèse, le problème constitutionnel se ramenait, pour les belligérants, à une alternative assez simple: on avait à choisir entre un régime démocratique, qu'Athènes verrait d'un bon œil, et un régime de tendance oligarchique, qui pourrait espérer l'appui de Sparte. En cette période mouvementée, la vie politique réelle se cristallisait dans la lutte des deux formes couramment appelées démocratie et oligarchie. Une cité ne pouvait guère passer que de la démocratie à l'oligarchie, ou inversement. L'opinion publique classait les citoyens en démocrates et en oligarques. Dans la plupart des démocraties existait une opposition oligarchique, qui tantôt s'affirmait par une propagande intense, et tantôt

parvenait, par un coup d'Etat heureux, à renverser le régime populaire, comme ce fut le cas à Athènes en 411.

Bien entendu, cette opposition entre les deux formes constitutionnelles se maintiendra dans la pensée politique du siècle suivant. Elle apparaît, par exemple, chez Xénophon, Isocrate et Démosthène, et c'est à elle qu'Aristote pense quand il écrit que certaines gens ne reconnaissent que deux types généraux de constitutions, à l'intérieur desquels ils ne distinguent pas de types plus particuliers.

Il découle de tout cela qu'en parlant des constitutions, Aristote ne s'est pas contenté de mentionner les classements assez complexes qu'avaient proposés les théoriciens, mais qu'il a utilisé aussi l'opposition entre régimes démocratiques et régimes oligarchiques, et qu'il l'a fait parce que, pour les générations qui l'avaient précédé, ces deux types de régimes avaient conditionné la vie même des cités, tant sur le plan intérieur que dans le domaine de la politique internationale. Il serait fort intéressant, pour compléter ce chapitre, de rechercher comment Aristote a recueilli, assimilé et formulé de la façon qui lui est propre ce que j'appellerais volontiers l'idéologie démocratique et l'idéologie oligarchique. Tout ce que la guerre du Péloponnèse, pour ne citer qu'elle, a suscité de polémiques et de pamphlets, de discours et de manœuvres diplomatiques, d'arguments pour se justifier et condamner l'adversaire, de réflexions enfin sur son propre système politique et sur celui que l'on combattait, tout cela nous apparaîtrait alors comme ayant influencé, directement ou indirectement, les considérations d'Aristote sur chacun des deux régimes. Mais une pareille étude, qui exigerait des comparaisons minutieuses et la mise en œuvre d'une foule de documents divers, ne pourrait être entreprise que dans un cadre plus large que celui de mon exposé.

Bien d'autres questions resteraient, d'ailleurs, à examiner si l'on voulait comparer toutes les apories et les *ἀμφισβήτησεις* de la *Politique* avec les arrière-plans historiques qu'elles

recouvrent sans les masquer. Il faudrait s'attarder, par exemple, au problème de la citoyenneté, à celui de l'esclavage, à celui des rapports entre activités politiques et activités professionnelles; il faudrait mettre en regard les théories économiques d'Aristote et les difficultés auxquelles eurent à faire face les cités grecques dans ce domaine; il faudrait comparer ses vues sur l'éducation aux pratiques qui avaient cours avant lui et aux théories élaborées par d'autres spécialistes. Bref, il resterait à passer en revue toute une foule de problèmes importants, dont l'étude exhaustive suffirait à remplir un gros livre.

Pourtant, l'étude qui vient d'être faite permet déjà quelques observations intéressantes. Bien qu'on ne puisse contester l'importance de l'influence platonicienne sur les théories politiques d'Aristote, on ne saurait se borner à expliquer celles-ci comme un prolongement, un accomplissement, une adaptation ou même une transformation profonde du platonisme. A côté de Platon, il faut tenir compte de tous les mouvements d'idées qui se sont développés à Athènes, surtout dans les dernières décennies du v^e siècle. Nous avons vu comment, bien souvent, c'est un événement ou une situation concrète qui a provoqué la réflexion, suscité des argumentations en sens divers, fourni le terrain sur lequel se sont édifiées les théories. De ce bouillonnement puissant de la pensée politique un siècle avant la fondation du Lycée, nous possédons suffisamment de traces pour affirmer qu'il a profondément influencé certains aspects de la réflexion politique du Stagirite. Avec la sérénité d'un arbitre, celui-ci aime rapporter, sous une forme abstraite et comme détachée de tout contexte historique, la substance de ce qui, avant lui, avait fait l'objet de débats animés ou même de controverses d'autant plus passionnées qu'elles étaient liées à l'existence même de la cité.

Il me reste, en terminant, à soulever une question importante, à laquelle j'ai bien peur qu'il ne soit difficile de

répondre: comment Aristote a-t-il eu connaissance de ces diverses argumentations, si celles-ci ont effectivement été élaborées quelque trois-quarts de siècle avant lui? A-t-il dépouillé lui-même les documents, littéraires et autres, de la fin du v^e siècle où il pouvait les trouver? Les a-t-il, au contraire, connues par quelques intermédiaires qui en avaient déjà dégagé les aspects essentiels? Ne vaut-il pas mieux supposer qu'il y a eu une sorte de transmission anonyme continue de toutes ces considérations, celles-ci étant bientôt devenues des lieux communs dont il était difficile de retrouver l'auteur et l'origine? Les formules assez vagues qu'emploie Aristote pour les introduire — φασίν, λέγουσιν, ἀποροῦσιν, ἀμφισβητεῖται, εἰώθασι λέγειν, etc. — me paraissent indiquer que, loin de vouloir les attribuer à une personnalité ou même à une époque déterminée, il les considère comme des matériaux sans propriétaire, que tout le monde pouvait utiliser. Il n'en reste pas moins qu'en dernière analyse, les séries d'arguments qui ont été étudiés ont dû constituer la substance de débats réels, qui ont vu le jour dans des circonstances historiques déterminées. C'est ce que j'ai essayé de montrer.

DISCUSSION

M. Weil: Il arrive que la responsabilité de l'acte politique soit définie un peu autrement que l'a dit M. Moraux. Les Thébains de Thucydide (III, 62, 3) disent qu'ils ne sont pas responsables du « médisme » de leur cité, parce qu'ils n'étaient gouvernés, à cette époque, ni par une démocratie, ni par une oligarchie « isonome », mais par une « dynastie », régime aussi contraire aux lois qu'il est possible. Il ne s'agit pas seulement de démocratie. La notion d'isonomie, qui peut recouvrir ce qui s'oppose à la tyrannie, est assez large, comme l'a montré le livre récent de P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*.

M. Moraux: Il est intéressant de constater que Thucydide se fait l'écho de conceptions d'après lesquelles certaines formes d'oligarchie sont véritablement représentatives de la cité entière. Mais dans l'aporie qui nous occupe, Aristote ne tient aucun compte de cette possibilité. C'est quand une démocratie succède à une oligarchie ou à une tyrannie que se pose, selon lui, la question de savoir dans quelle mesure la responsabilité de la cité a été engagée par les actes du tyran ou des oligarques. La démocratie semble, en l'occurrence, s'être présentée comme le seul régime dont les actes pouvaient être considérés comme des actes de la cité, tandis qu'elle reprochait aux autres d'imposer leurs décisions par la force. Si je comprends bien 1276 a 13-16, Aristote fait des réserves à ce sujet et n'admet pas que la prétention des démocraties à représenter la cité soit toujours fondée: il y a des démocraties où une classe sociale, les prolétaires, impose sa volonté à une autre, la minorité des possédants; une telle démocratie n'aura guère plus de titres à représenter la cité entière que n'en aurait une oligarchie ou une tyrannie.

M. Weil: La notion de « constitution des ancêtres » est également répandue au IV^e siècle, à tel point qu'on ne doit pas séparer, dans les données dont dispose Aristote, l'expérience récente et les

souvenirs du siècle précédent. Il serait dangereux de revenir trop systématiquement en arrière, alors que tous ces éléments s'unissent.

Pour ce qui est du verbe σιδηροφορεῖσθαι, la coïncidence avec Thucydide (I, 6) concerne le vocabulaire, la méthode historique aussi; mais ce n'est pas ici que Thucydide dégage le plus nettement l'idée de progrès.

M. Moraux: Je ne tiens nullement à minimiser l'influence des discussions autour de la « constitution des ancêtres » sur la pensée politique du IV^e siècle. Je crois seulement qu'elles remontent, en dernière analyse, à des moments de la vie politique d'Athènes où le problème de la révision des lois était un problème d'actualité. Plusieurs des arguments que rapporte Aristote étaient sans doute devenus des lieux communs; il n'en reste pas moins qu'ils reflètent plus ou moins fidèlement la substance de débats réels, où s'affrontaient non de purs théoriciens, mais des hommes politiques cherchant à imposer leurs vues dans des circonstances bien précises. C'est ce que je me suis efforcé de mettre en lumière.

La comparaison de Thuc. I, 5,3 - 6,1 avec *Pol.* 1268 b 40 montre que, comme Aristote, Thucydide a noté que le σιδηροφορεῖσθαι caractérise un mode de vie archaïque (*παλαιὸς τρόπος* ~ *ἀρχαῖοι νόμοι*) et barbare (*ώσπερ βάρβαροι* ~ *βαρβαρικοί*). L'argument dirigé contre les lois anciennes chez Aristote s'appuie donc sur des constatations que Thucydide avait déjà faites en appliquant sa méthode des survivances.

M. Allan: The decision to repay in the name of the Athenian state the debt owed to Sparta has some interesting special features. It seems to have quickly become a classic instance of the fidelity of the Athenians to their engagements, and could be used for this purpose by orators whenever they had occasion to say something of this kind, which was often. It is interesting that Demosthenes in the *Leptines* quotes it from this point of view. This seems, as it were, to have crystallized into a striking instance the dispute about the identity of the state, and also shown that practical issues might turn upon it.

M. Moraux: Le remboursement de la dette contractée par les Dix n'est pas seulement mentionné chez Démosthène (*Contre Leptine*, 11), mais aussi chez Isocrate (*Areop.*, 68), Lysias (*Contre Eratosthène*, 59), Xénophon (*Hell.*, II, 4, 28), Plutarque (*Lys.*, 29), et surtout dans la *Constitution d'Athènes* (38,1) d'Aristote. La décision prise par la démocratie restaurée avait donc dû faire une grosse impression, et le souvenir en était resté très vivace. Il est extrêmement vraisemblable qu'Aristote a pensé à ce cas modèle en mentionnant le problème du remboursement des dettes contractées par un autre régime.

M. Aalders: Hinsichtlich der Aporie der Identität des Staates bei Änderung der Verfassung hat Herr Moraux hingewiesen auf Beispiele aus der Geschichte Athens, daneben aber auch die Möglichkeit offen gelassen, dass Fragen und Schwierigkeiten dieser Art sich auch in anderen Staaten ergeben haben. Das ist zweifellos richtig. Ich möchte dazu noch bemerken, dass Aristoteles, wenn er in den *Politica* seine Beispiele nicht mit Namen nennt, sehr oft auf die *athenische* Geschichte anspielt, z.B. wenn er die radikale Demokratie oder den Misthos erwähnt. Das ist erklärlich, denn nicht nur war Aristoteles selbst vermutlich mit der athenischen Geschichte sehr gut bekannt, sondern auch seine Zuhörerschaft wird, wenigstens zum grössten Teile, mit der athenischen Geschichte und mit den athenischen Verhältnissen mehr oder weniger bekannt gewesen sein. Wenn Aristoteles keine näheren Ausführungen über seine historische und staatsrechtliche Dokumentation bietet, wird er vorausgesetzt haben, er rede von Sachen, die seinen Hörern wenigstens in ihren Grundzügen mehr oder weniger vertraut seien.

M. Moraux: Je crois, en effet, comme M. Aalders, que les exemples empruntés à l'histoire d'Athènes ne pouvaient manquer de s'imposer avec force à l'attention d'Aristote; c'est à Athènes que nous pensons tout naturellement quand Aristote n'indique pas quelle cité lui a fourni la matière des observations qu'il nous livre. Il nous est, en revanche, difficile d'établir dans quelle mesure il a pu trouver ailleurs la confirmation de ces observations ou la

matière d'autres observations. Cette possibilité ne saurait être exclue à priori, mais je ne pense pas que notre information nous permette souvent de trancher la question.

M. Aalders: Mit Recht hat Herr Moraux hervorgehoben, dass Aristoteles' Bemerkungen zu den Vorteilen und Gefahren einer Änderung der Gesetze in mancher Hinsicht übereinstimmen mit Gedanken, die sich schon in den letzten Jahrzehnten des v. Jh. v. Chr. in Athen nachweisen lassen, namentlich in Bezug auf den Ruf zur Rückkehr zur *πάτριος πολιτεία*. Es ist auffällig, dass Aristoteles in der von Herrn Moraux behandelten *ἀπορίᾳ* objektiv das Für und Wider der verschiedenen Standpunkte auseinandersetzt, während er doch sonst in den *Politica* offenbar den gemässigten Oligarchen wie etwa Theramenes sehr sympathisch gegenübersteht und der älteren athenischen Verfassung, der *πάτριος πολιτεία*, entschieden den Vorzug zuerkennt vor der radikalen Demokratie.

M. Moraux: Dans l'aporie qui nous occupe, Aristote ne discute pas de la valeur d'une *πάτριος πολιτεία* déterminée, mais pose une question de principe: est-il nuisible ou profitable aux cités (*ταῖς πόλεσι*) de renoncer aux lois ancestrales quand il en existe de meilleures ? Il se borne donc à énumérer les arguments pour ou contre une réforme, et ne s'occupe pas de déterminer ici si une constitution est meilleure qu'une autre, mais uniquement si, en matière de lois, l'ancienneté peut être tenue pour une preuve de qualité. Le fait qu'Aristote ne prenne pas position sur ce point n'a, je crois, rien à voir avec la sympathie qu'il témoigne par ailleurs pour des constitutions teintées d'oligarchie modérée: ce sont des problèmes distincts.

M. Weil: Il me semble que la prépondérance de la démocratie et de l'oligarchie est un fait contemporain d'Aristote, aussi bien qu'un fait constaté au v^e siècle. Après Chéronée notamment, les régimes existants peuvent être comme cristallisés, ou rassemblés autour de la notion de constitution moyenne. En tout cas, des révolutions qui tendraient aux extrêmes sont, en principe, exclues. Bref, l'aporie en question est d'actualité.

M. Moraux: Après Chéronée, l'opposition entre démocratie et oligarchie devient, si je puis dire, une opposition statique: les deux formes sont en présence l'une de l'autre, sans plus. Au v^e siècle, au contraire, et surtout pendant la guerre du Péloponnèse, l'opposition est éminemment dynamique, l'une des formes cherchant à détruire l'autre et à se substituer à elle. Aristote semble bien s'être souvenu de l'aspect idéologique de cette lutte; il lui arrive, par exemple, de reproduire les arguments par lesquels la démocratie cherchait à prouver sa propre valeur, et les critiques qu'elle adressait à l'oligarchie. De plus, on trouve dans le même contexte une comparaison de la démocratie et de l'oligarchie comme genres suprêmes des constitutions avec les modes musicaux; cette comparaison, destinée à montrer que toutes les constitutions se ramènent, en définitive, à la démocratie et à l'oligarchie, remonte fort probablement à Damon d'Oa, et cela aussi nous reporte aux grands mouvements d'idées du v^e siècle.

M. Gigon: Der Zusammenhang von 1268 b 40 braucht nicht direkt auf Thukydides zu gehen. Man wird an die verlorenen Historiker des IV. Jh. denken dürfen, vor allem Ephoros. — Im übrigens ist die Zusammenordnung der rationalen Richtigkeit mit der autoritativen Tradition unverkennbar verwandt mit der Zusammenordnung von λόγος (διδαχή) und ἥθος (μελέτη) in der Individualethik. — Wie steht es übrigens mit dem Einfluss der Diskussion um den νόμος πάτριος auf den römischen Begriff des *mos maiorum* etwa bei Cicero?

M. Moraux: Si l'on compare le *mos maiorum* des Romains au concept de νόμοι πάτριοι chez les Grecs, il ne faut pas négliger une différence qui me paraît fondamentale. Le slogan des νόμοι πάτριοι, de la πάτριος πολιτεία, etc. peut recouvrir des aspirations très différentes: dans la bouche de personnes opprimées par une tyrannie, une oligarchie ou quelque autre « régime fort », il traduira le désir d'un retour aux libertés dont on jouissait auparavant; dans celle de gens qu'irritent les excès et les dérèglements d'une démocratie trop libérale, il signifiera au contraire la volonté de revenir à une démocratie plus modérée ou même à un régime

à tendance oligarchique. Nous sommes bien loin du *mos maiorum*, où sont groupés un ensemble d'usages et de règles de conduite dont on s'accorde à reconnaître la valeur éminente et dont le contenu reste sensiblement le même pour tous ceux qui y renvoient.

M. Aalders: Hinsichtlich der Bemerkung Herrn Gigons, Aristoteles' Aussage, dass in alter Zeit die Griechen die barbarische Gewohnheit hatten, ständig bewaffnet zu gehen (II, 1268 b 40), sei vielleicht nicht dem Thukydides, sondern dem Ephoros entnommen worden, sei hingewiesen auf die zuweilen fast wörtliche Übereinstimmung zwischen Thukydides und Aristoteles. Eine solche wörtliche Übereinstimmung findet sich auch hinsichtlich der Bewertung des Regimes der «Fünftausend» (Thuk. VIII, 97, 2 und 'Αθπ. 33 s.f.). Schon daher ist es m.E. unwahrscheinlich, dass Aristoteles das Werk des Thukydides nicht gekannt hat. Andererseits soll nicht bestritten werden, dass er auch das Werk des Ephoros (der den Thukydides ausgiebig benützt zu haben scheint) gekannt und benützt hat.

M. Bayonas: Le philosophe – roi du *Politique* exprime sa volonté par des lois, ce qui permet à Platon de le qualifier de législateur (cf. en part. 305 b). Du *Criton* (prosopopée des lois) à la *Lettre VIII*, Platon défend la suprématie de la loi écrite, abstraction faite de son rapport avec le voūç. Il admet, d'autre part, les effets corrupteurs du pouvoir absolu. Ne pourrait-on pas suggérer: 1) que l'opposition de la science royale et de la loi est incertaine et provisoire; 2) que la science royale confère à son détenteur le seul droit de modifier la législation existante (295 c-e); 3) qu'elle n'atteint pas les cas singuliers ? A cet égard la conception aristotélicienne de l'équité ne complète-t-elle pas les insuffisances du platonisme ?

M. Moraux: Les questions de M. Bayonas se rapportent à l'interprétation de Platon plutôt qu'à celle d'Aristote et nous éloignent ainsi du sujet de nos entretiens. J'hésiterais à dire que l'opposition de la science royale et de la loi est, pour Platon, incertaine et provisoire. Sans doute y a-t-il lieu de distinguer

soigneusement entre différentes espèces de lois. Les règles édictées par l'homme royal du *Politique* sont l'expression même de sa science éminente, et, par conséquent, elles ont, elles aussi, une valeur éminente. Le propre de la législation élaborée dans les *Lois*, c'est, au contraire, qu'elle doit être utilisée en l'absence d'un « homme royal » ou de philosophes-rois; elle représente donc une solution de remplacement, un pis-aller dont on est souvent forcé de se contenter; d'ailleurs, elle n'acquiert sa forme définitive qu'après bien des essais et des tâtonnements. Quant aux lois concrètes d'Athènes, auxquelles Socrate entend demeurer fidèle, ce n'est pas leur valeur intrinsèque qui commande son attitude: il a fait trop souvent le procès de la démocratie athénienne pour considérer ses lois comme parfaites. Je crois, enfin, que M. Aubenque se propose de revenir sur le caractère $\kappa\alpha\theta\delta\lambda\omega$ des prescriptions de la loi tel qu'Aristote l'a mis en lumière. J'attendrai donc son intervention avant de donner mon avis sur ce dernier point.

M. Gigan: Der grosse Einzelne, der neben der Herrschaft der Mehreren und jener der Vielen steht, ist unverkennbar mit dem φρόνιμος und σπουδαῖος der *E.N.* verwandt, der ja auch eine oberste Instanz ist, wo die allgemeinen Regeln versagen. In solchen Gedanken hat dann auch die hellenistische Vorbildethik und teilweise die antike Biographie ihrer Ursprung.

M. Moraux: Il y a sans doute des ressemblances. Pourtant, ce qui distingue l'homme exceptionnel auquel on doit confier le pouvoir politique n'est pas le fait que lui seul serait σπουδαῖος tandis que les autres ne le seraient pas: les subordonnés peuvent très bien être, eux aussi, des σπουδαῖοι (1283 b 21-23). Pour que l'on puisse légitimement remettre à un seul homme l'autorité dans l'Etat, il faut qu'à elle toute seule, son ἀρετή l'emporte sur celles de tous ceux qui seront ses sujets. Ce n'est donc pas dans l'absolu, parce qu'il est φρόνιμος et capable de combler les lacunes de règles trop générales, que cet homme a le droit de commander, mais relativement à la communauté sur laquelle s'exercera son autorité.

M. Aubenque: La troisième aporie abordée par M. Moraux (vaut-il mieux être soumis à l'homme le meilleur ou aux lois les plus excellentes ?) a sans aucun doute un arrière-plan historique. Mais je crois qu'ici plus encore qu'ailleurs Aristote apporte une perspective philosophique nouvelle en rattachant cette aporie à l'opposition du *καθόλου*, sur lequel porte la loi, et du *καθ' ἔκαστον*, qui exige des décisions singulières. C'est même là, je crois, la raison qui fait qu'Aristote ne peut résoudre la question comme le faisait Platon dans le *Politique*: Aristote ne peut plus compter sur l'*ἐπιστήμη* pour garantir l'infalibilité de celui qui la possède, puisque la science, comme la loi, est générale. Ce n'est plus sur le savant, mais sur l'*ἐπιεικής* ou le *φρόνιμος* qu'Aristote compte pour corriger la loi ou la suppléer. A propos de l'*ἐπιεικής*, il précise que la règle que celui-ci emploie est indéterminée (*ἀόριστος*), comme les affaires qu'elle a à régler (*E.N.* V, 14, 1137 b 29-30). Si donc il arrive à Aristote d'employer des mots traditionnels (*σπουδαῖος*, *φρόνιμος*, *ἐπιεικής*) pour désigner le personnage qui est au-dessus de la loi parce qu'il est lui-même la loi, il l'entend en un tout autre sens que ses prédécesseurs.

M. Moraux: La supériorité de l'homme sur la loi réside effectivement dans son aptitude à tenir compte des circonstances individuelles et à prendre les décisions qu'elles réclament, tandis que la loi est faite de prescriptions générales. La connaissance du général lui sera indispensable (1286 a 16-17), mais, comme le souligne avec raison M. Aubenque, elle ne lui suffira pas, et sur ce point Aristote paraît bien voir les choses autrement que Platon. L'opposition du *καθόλου*, caractéristique de la loi, au *καθ' ἔκαστον*, qui réclame une intervention humaine, semble typiquement aristotélicienne, mais on ne peut nier qu'elle se dessine déjà dans la réflexion antérieure. La médecine du v^e siècle, par exemple, avait reconnu que les règles générales ne suffisent pas et qu'il faut tenir compte des particularités que présente le cas à traiter (voir notamment Fr. Wehrli, *Ethik und Medizin*, in *Mus. Helv.* 8, 1951, surtout pp. 43 sq.). Les prescriptions des *Lois* de Platon sont générales, et l'application aux cas particuliers est confiée aux

nomophylaques, aux exégètes et à d'autres magistrats (816 *a*, 823 *c*, 828 *b*, etc.). Déjà Gorgias pouvait, dans le même éloge (*Fr. 82 B 6 DK⁶*), opposer la « douce équité » à la « rigoureuse justice » et louer ceux qui avaient estimé que « la loi la plus divine et la plus générale était de dire ou de taire, de faire ou d'omettre ce qu'il fallait au moment où il le fallait ». La notion même de *καίρος* suppose que l'on ne s'arrête pas au général et que l'on tient compte des circonstances particulières.

M. Gigan: Die Antithese von Arm und Reich ist alt, ebenso wie der Begriff der *μέσοι*. Das alles findet sich bei Solon, kommt aber auch dem aristotelischen *μεσότητης*-Begriff entgegen.

M. Moraux: D'accord. Il importe toutefois de souligner que dans les classifications courantes des constitutions, c'est surtout par le nombre de ceux qui participent au pouvoir que l'on oppose démocratie et oligarchie. Aristote a eu le grand mérite de bien mettre en lumière les aspects économiques et sociaux de cette opposition. C'est sans aucun doute à sa bonne connaissance de l'histoire grecque qu'il doit d'en avoir reconnu l'importance.

M. Gigan: Die hellenistische Monarchie ist in das griechische Staatsdenken nie mehr richtig aufgenommen worden. Es ist wohl nicht nur Kurzsichtigkeit des Aristoteles, wenn er erklärt, die Gegenwart kenne eigentlich nur noch Demokratien, und die Zeit der Monarchien sei vorbei. Trotz den mannigfachen Traktaten *Περὶ βασιλείας* fallen die hellenistischen Monarchien aus mehr als einem Grunde aus dem Rahmen des staatsphilosophischen Denkens: die Begriffe des Staatsvolkes wie des Staatsgebietes wie der Staatsordnung im althellenischen Sinne scheinen hier sinnlos zu sein.

M. Aalders: Hinsichtlich der Bemerkung Herrn Gigons, das Königtum spielle kaum eine Rolle im politischen Denken der Griechen im IV. Jh. v. Chr. ist zu bemerken, dass das Königtum nach der Ansicht des Aristoteles in der griechischen Welt tatsächlich kaum eine Rolle spielt; das spartanische Königtum ist in Aristoteles' Augen ja kaum mehr als eine Art Magistratur. Andererseits sei jedoch hingewiesen auf den Gedanken (bei

Isokrates, dem alten Platon und besonders in dem *Hiero* des alten Xenophon), es sei möglich, dass ein Tyrann sich in einen guten Herrscher, einen Basileus verwandle.

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'histioriographie 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 complait 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'accidental — 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 tritzyes et phratries. Dans la phratie 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, 1950², p. 534; C. Hignett, p. 47 sq.; P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athènien*, 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 IV^e 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 VI^e siècle, non du début (F. Jacoby, *Attis*, 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 V^e 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 v^e 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 VII^e siècle (chap. 3 et 4), tantôt que cette constitution s'est modifiée par la création successive de magistratures différencierées (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 Clithène; son autorité lui valut le pouvoir; et ce fut, dit Aristote, un bon gouvernement (*ἐπολιτεύθησαν Ἀθηναῖς 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 VI^e siècle et au début du V^e ('Αθην. 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 ἵσχυσεν), qui n'alla cependant pas jusqu'à l'excès; l'expression ἐποιτεύθησαν 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 V^e 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 embarrassait encore, à l'égard du progrès, c'est qu'Aristote n'a pas de mot spécial pour le désigner: *προχόπτειν* n'apparaît qu'une fois dans le *Corpus*, sous un autre sens; *προκοπή* en est naturellement absent; quant à *ἐπιδιδόνται*, *ἐπιδοσίς*, 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 ἥδη 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 v^e 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 v^e siècle 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 v^e 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'*oīkia*, 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 IV^e 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: δόλιγοι τε ὄντες τὸ πλῆθος καὶ κατὰ τὴν σύνταξιν μᾶλλον ὑπέμενον τὸ ἀρχεσθαι. L'interprétation de Newman paraît

la plus naturelle. L'article $\tau\eta\gamma$, à valeur de possessif, indique que $\kappa\alpha\tau\alpha\tau\eta\gamma\sigma\nu\tau\alpha\xi\eta$, quelle qu'en soit la construction, se rapporte logiquement, comme $\tau\delta\pi\lambda\eta\theta\circ\varsigma$, 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 ('Αθπ., 16, 7). Après Isocrate et beaucoup d'autres, Aristote se montre sensible aux charmes, au mirage de la constitution dite « traditionnelle », la $\pi\acute{a}\tau\pi\iota\circ\varsigma\pi\o\lambda\iota\tau\epsilon\iota\alpha$, 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 $\mu\acute{e}s\acute{o}\tau\eta\varsigma$, 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 sur-humaine, 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 », *κοινωτάτη*, 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'agrement (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 révoltes, 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

Greks vers l'époque des guerres médiques (1341 *et seq.*), celles qui critiquent la théorie platonicienne du nombre nuptial et la succession régulière des constitutions (1316 *et seq.*), 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'Erynys 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, εύρετής ή συνεργός 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 ἀπόρος, 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 ἀπόρος 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, 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 attidographischen Grundlage der 'Αθηνών? Ist hier eine bestimmte Persönlichkeit greifbar und nach Jacoby noch ein Fortschritt gewonnen?

M. Weil: En ce qui concerne les Attidographes 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 «pentécontaétrie». 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. Gigan: 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' *Aθπ.*, 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' *Aθπ.* 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' *Aθπ.* 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' *Aθπ.*, 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 royaumes 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 aplani 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 schématisse), 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'écartier 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. Schaeerer; 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 ça 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 ἔσομένων (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 φύομενα 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.

VI

G. J. D. AALDERS H. Wzn.

Die Mischverfassung
und ihre historische Dokumentation
in den *Politica* des Aristoteles

DIE MISCHVERFASSUNG UND IHRE HISTORISCHE DOKUMENTATION IN DEN *POLITICA* DES ARISTOTELES

DAS τέλος der πόλις ist nach Aristoteles das εὖ ζῆν¹, schönes und glückliches Leben (III, 1281 *a* 1 f.), d. h. ein Leben in dem man die ἀρετή vollständig beobachtet und entfaltet². Ἀρετή nun ist unserem Philosophen zufolge ein μέσον, ein Mittleres zwischen zwei Äussersten³, sie zielt auf die Mitte (*E.N.* II, 1106 *b* 16; 28). Das gilt auch im politischen Bereich; eine politisch so wichtige Tugend wie die Gerechtigkeit wird ausdrücklich als ein μέσον bezeichnet⁴; auch im Staatsleben soll auf das μέσον gezielt werden (IV, 1295 *a* 39 f.), und besonders ist das Aufgabe des Gesetzgebers (II, 1266 *b* 28).

Das Prinzip der rechten Mitte findet sich in der ganzen aristotelischen Philosophie⁵ und man hat wohl die Vermutung ausgesprochen dass Aristoteles dieses Prinzip aus der Beobachtung der Natur gefunden hat und «dass der Philosoph die aus der Natur gewonnene Beobachtung dann nachher als Norm in der Ethik verwertet⁶». Das bleibt jedoch nur eine Vermutung, während die Idee der Vorzüglichkeit des Mittelweges schon seit archaischer Zeit so allgemein bekannt war⁷ dass man nicht umhin kann anzunehmen dass Aristoteles in dieser Hinsicht an erster Stelle vom älteren griechischen Denken beeinflusst worden ist. Es sei hier nur hingewiesen auf die Popularität des Spru-

¹ III, 1280 *b* 39; vgl. I, 1252 *b* 30 ff.; III, 1278 *b* 21 ff. ² IV, 1295 *a* 36 f.; VII, 1328 *a* 37 f.; 1332 *a* 9 f. ³ IV, 1295 *a* 35 ff.; *E.N.* II, 1104 *a* 16 ff.; 1106 *b* 6 ff.; 1106 *b* 37 ff. ⁴ III, 1287 *b* 4; *E.N.* V, 1131 *a* 15 f.; 1132 *a* 18 ff. ⁵ Stellen bei H. Kalchreuter, *Die Μεσότης bei und vor Aristoteles*, Tübingen 1911, der S. 9 sagt: «Das Prinzip der rechten Mitte ist auf den ganzen Kreis der von Aristoteles behandelten Wissenschaften ausgedehnt». ⁶ Kalchreuter, *a.a.O.*, S. 10. ⁷ Stellen bei Kalchreuter, *a.a.O.*

ches μηδὲν ἄγαν und auf den auch von Aristoteles hoch geschätzten Solon, der sich in seinem praktischen Verhalten wie auch in seiner Poesie als ein richtiger Mann der Mitte zeigte. Bekannt ist auch die Bedeutung des μέσον-Gedankens bei Platon, namentlich in seinen späteren staatsphilosophischen Schriften (*Politikos*, *Nomoi*).

Hervorragend ist die Bedeutung des μέσον in den *Politica* des Aristoteles, deren Gehalt man nicht mit Unrecht die Staatslehre der goldenen Mitte nennen könnte. Das wird nicht an letzter Stelle ersichtlich an der Bedeutung die Aristoteles der Verfassungsmischung beimisst.

Jeder Verfassungsmischung liegt auch das Prinzip der richtigen Mitte zu Grunde, aber nicht alles Mittlere ist gemischt, nicht jede gemässigte Verfassung ist auch eine Mischverfassung¹. Der μέσον-Charakter der gemischten Verfassung zeigt sich schon in der ersten Erwähnung in der Überlieferung, wo wir lesen von einer μετρίᾳ ξύγκρασις².

Der Ursprung des Gedankens der gemischten Verfassung ist dunkel. Es ist nicht unmöglich dass er zuerst in den Kreisen der Sophistik entstanden ist, obwohl die Herleitung von Protagoras' Gedanken der Herstellung der Lebewesen aus Mischung der Elemente³ nur blosse Vermutung bleibt.

In unserer Überlieferung begegnen wir dem Gedanken der Verfassungsmischung zuerst in Thukydides' Darstellung des von Theramenes inaugurierten Regimes der «Fünftausend» in Athen im Jahre 411 v. Chr. (VIII, 97, 1-2). Dieser Bericht ist von grosser Wichtigkeit für eine richtige Wertung der Ideen des Aristoteles über Verfassungsmischung. Die Worte

¹ Dieser Unterschied wird verkannt von P. Zillig, *Die Theorie der gemischten Verfassung in ihrer literarischen Entwicklung im Altertum und ihr Verhältnis zur Lehre Lockes und Montesquieus über Verfassung*, Würzburg 1916. S. Aalders, *Het Derde Boek van Plato's Leges I, Prolegomena*, Amsterdam 1943, S. 127 A. 3; H. Ryffel, Μεταβολὴ Πολιτειῶν. *Der Wandel der Staatsverfassungen*, Bern 1949, S. 21 A. 64. ² Thuc. VIII, 97, 2. S. Ryffel. a.a.O., S. 241. ³ Plat., *Prot.* 320 d. S. Ryffel, a.a.O., S. 25 A. 74 und S. 30.

μετρία γάρ ή τε ἐς τοὺς δλίγους καὶ τοὺς πολλοὺς ξύγχρασις ἐγένετο besagen dass Thukydides zufolge (hinter dessen Darstellung man vielleicht eine gemässigt oligarchische Theorie aus dem Kreise des Theramenes vermuten darf) eine Vermischung stattfand zwischen δλίγοι und πολλοί, d.h. zwischen den sozialen Gruppen der Armen und Reichen, die aber auch zusammenfallen mit den politischen Gruppierungen der Oligarchen und Demokraten. Weiter wird gesagt, dass alle δπλα παρεχόμενοι zu den «Fünftausend» gehören sollten, was übereinstimmt mit der dem Theramenes von Xenophon (*Hell.* II, 3, 48) zugeschriebenen Behauptung, der Staat der Waffenträger sei immer sein Ideal gewesen. Die Zahl 5.000 ist global zu fassen — es sollten sogar 9.000 Bürger in diese Kategorie eingeordnet worden sein¹¹ —, man bezweckte nur, «that the political power rested on a reasonably broad basis»¹². Der gemässigte Charakter dieser Verfassung wird ausdrücklich hervorgehoben, wie auch Xenophon (*Hell.*, II, 3, 48 f.) Theramenes sich als Mann der Mitte bezeichnen lässt, Feind einer engen Oligarchie aber auch der radikalen Demokratie. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht das Verbot jeder Belohnung für Inhaber von Staatsämtern. Es verdient Beachtung, dass Thukydides von einer Mischung von nur zwei Komponenten redet. Wenn der Historiker weiter sagt, Athen habe damals wenigstens in seiner Zeit zuerst eine gute Verfassung gehabt, schliesst das ein, dass dieses auch früher

¹ Lys. XX, 13. M. A. Levi, *Isocrate. Saggio Critico*, Milano-Varese 1959, S. 45 ff. meint, die 9.000 seien eine vorläufige Liste gewesen die alle Waffenträger, aber nicht nur diese enthielt; daraus sollten die 5.000 gewählt worden sein. Diese Auffassung ist nicht nur im Widerspruch mit Thuk. Worten ελναι δὲ αὐτῶν δπόσοι δπλα παρέχονται und mit dem ausdrücklichen Zeugnis des Aristoteles, *Aθπ.* XXXIII, 1-2, dass die Staatsverwaltung damals in den Händen der Waffenträger lag, aber auch kann so kaum die Rede sein von einer gemässigten Mischung von Armen und Reichen, da schon zu den 9.000 nur wenige Theten gehört haben können. ² K. v. Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*, New York 1954, S. 417 A. 43.

der Fall gewesen ist oder sein kann. Man steht hier dem Slogan der Gegner der athenischen Demokratie, dem Rufe um die *πάτριος πολιτεία* ganz nahe. Zwar ist es nicht unwahrscheinlich, wie G. E. M. de Sainte-Croix¹ gezeigt hat, dass unter der Verfassung der «Fünftausend» das ganze athenische Volk souverän blieb, dass also auch die Theten nicht von Ekklesia und Dikasterien ausgeschlossen waren, während Rat und Ämter den «Fünftausend» überlassen blieben, dass also die Regierung der «Fünftausend» war «what we can only call a moderate or modified democracy, a democracy which accepted certain oligarchic elements as a temporary measure but retained the power to abolish those elements and did before long abolish them, without resort to violence»². Aber dieser zeitweilige Zustand war für die damaligen athenischen Verhältnisse der einer gemässigt oligarchischen Interimregierung und stand dem Ideale der solonischen oder kleisthenischen *πάτριος πολιτεία* sehr nahe.

Isokrates, der die alte athenische Verfassung im Geiste der Lösung der *πάτριος πολιτεία* idealisiert³, bezeichnet diese Verfassung als eine Demokratie *ἀριστοκρατίᾳ χρωμένη* oder *μεμιγμένη* (XII, 131; 153) in der die Magistrate aus den wohlhabenden Bürgern gewählt werden, aber dem Volke Verantwortung schuldig sind (cf. VII, 27). Lykurg habe diese Verfassung aus Athen übernommen (XII, 153).

Es ist wohl keine Neuerung des Isokrates, dass Sparta eine gemischte Verfassung zugeschrieben wird, denn der *Panathenaikos* ist später als die platonischen *Nomoi*. Zwar fällt es auf, dass der Redner in Sparta nur eine Mischung von Aristokratie und Demokratie findet, obwohl er doch XII, 132 ausdrücklich von drei Grundformen der Staatsverfassungen redet, aber das ist vielleicht zu erklären durch

¹ *The Constitution of the Five Thousand*, Hist. 5, 1956, S. 1 ff. ² a.a.O., S. 21. ³ S. T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, London 1952, S. 138; A. Fuks, *The Ancestral Constitution*, London 1953, S. 7 ff.

das Bestreben des Redners alle Ehre für die gute Verfassung Spartas seiner Vaterstadt Athen zuzuwenden, wo er eine Mischung aus nur zwei Verfassungselementen annimt. An sich mag eine Mischung aus mehr als zwei Verfassungselementen Isokrates nicht unbekannt gewesen sein, da er sagt Euagoras habe ἐξ ἑκάστης τῆς πολιτείας ἔξειλεγμένος τὸ βέλτιστον¹, wenn er dann auch im Folgenden nur Charakterzüge des Monarchen anführt.

Eine Mischung der Verfassung aus mehr als zwei konstituierenden Elementen mag eben schon vor dem *Euagoras* des Isokrates bekannt gewesen sein, da ja Platon in seiner tiefsinning-spielerischen Charakteristik der athenischen Verfassung im *Menexenos* (238 c-d) sagt: καλεῖ δὲ ὁ μὲν αὐτὴν δημοκρατίαν, ὁ δὲ ἄλλο ὁ ἀν χαίρη, ἔστι δὲ τῇ ἀληθείᾳ μετ' εύδοξίας πλήθους ἀριστοκρατία, und als Komponenten des attischen Staatslebens nennt: Könige, Volk und Magistrate (die, wie bei Isocrates, gewählt werden). Mehr als eine Andeutung ist das jedoch nicht. Bedeutend ist inzwischen dass hier, wie auch bei Isokrates, abstrakte Verfassungselemente (Demokratie, Aristokratie) die Stelle der thukydideischen politisch-sozialen Gruppen (*δλγοι* und *πολλοι*) einnehmen.

Wesentlich Neues hinsichtlich der Theorie der gemischten Verfassung bietet der alte Platon. Als Platon den *Menexenos* schrieb, war ihm, wie es scheint, der Gedanke der Verfassungsmischung nicht fremd, und in der *Politeia* weiss er von vielerlei Zwischenformen der Verfassungen (VIII, 544 d), jedoch erst im Spätwerk der *Nomoi* äussert er sich näher zur Idee der Verfassungsmischung, sei es auch dass der im *Politikos* entwickelte Gedanke, der wahre Staatsmann sei der königliche Weber, der die Gegensätze versöhnt²,

¹ IX, 46 (nach 374 v. Chr.). ² 309 b; 311 b-c. Man beachte auch die Bedeutung, die dem *μέτρῳ* in diesem Werke beigemessen wird; s. A. Diès in seiner Ausgabe, Paris 1935, S. XLIV ff.; P. Kucharski, *La conception de l'art de la mesure dans le « Politique »*, Bull. de l'Assoc. G. Budé, Lettres d'Humanité 19, 1960, S. 459 ff.

gewissermassen als Vorstufe der platonischen Theorie der gemischten Verfassung betrachtet werden kann.

Nomoi III, 691 d ff. wird die Verfassung Spartas betrachtet als eine Mischung von Königtum, Aristokratie und Demokratie¹. Es sind hier Verfassungselemente gemischt, wodurch der spartanischen Verfassung Dauerhaftigkeit verliehen worden sei (ebenso IV, 712 d-e und *Ep.* VIII, 354 b). *Nomoi* III, 693 d f. jedoch wird die Mischverfassung von einer anderen Seite her gesehen. Es gibt, sagt Platon dort, gleichsam zwei Mutterverfassungen, aus denen die anderen Verfassungen entstanden seien, die monarchische und die demokratische, repräsentiert vom damaligen Persien und Athen. Die anderen Verfassungen seien aus diesen beiden gemischt (*διαπεποιημέναι*) und Demokratie wie Monarchie, d. h. etwa Freiheit und Herrschaft, sind für ein richtiges Staatsleben notwendig. In Sparta und auf Kreta sind sie besser kombiniert als in Persien und Athen. Das ist also eine Mischung grundlegender staatlichen Prinzipien.

Es ist kaum von Bedeutung, dass Platon in seiner ersten Darstellung der gemischten Verfassung eine Mischung aus drei Elementen annimmt, während er das andere Mal nur von zwei konstituierenden Faktoren redet. Es ist ja bekannt, dass für Platon der Unterschied zwischen Königtum und Aristokratie irrelevant ist, wenn es ihm um die Herrschaft derjenigen, die die wahre Einsicht besitzen, geht. Der Staat der *Nomoi* soll eine Mischung von Monarchie und Demokratie erstreben (VI, 756 e); die höchsten Richter in diesem Staate werden mit Königen verglichen (VI, 761 e); in technisch-konstitutioneller Hinsicht ist dieser Staatsentwurf jedoch nur eine Mischung von Demokratie und Aristokratie

¹ Das Ephorat ist hier wohl als demokratisches Element zu fassen wegen ἔγγύ τῆς κληρωτῆς ἀγαγῶν δυνάμεως, denn Lösung der Magistrate ist typisch für die Demokratie. Wohl ist IV, 712 d das Ephorat als tyrannisch bezeichnet, doch auch da wird Spartas Verfassung ein demokratisches Element, wenn auch nicht näher präzisiert, zugekannt. Vgl. auch II, 1265 b 35 ff.

(oder Oligarchie), wie Aristoteles richtig bemerkt hat (II, 1266 a 5 f.), wie ungerecht und ungenau sonst auch seine Beurteilung der *Nomoi* sein mag.

Obwohl, wie W. L. Newman bemerkt¹, Aristoteles nie den Ausdruck « gemischte Verfassung » gebraucht, spielt der Gedanke der Verfassungsmischung in *Politica* II—VI eine sehr bedeutsame Rolle. Es ist deutlich, dass Aristoteles an eine Mischung konstitutioneller Elemente denkt; man sehe nur, wie er im IV. Buche die verschiedenen Möglichkeiten der Mischung demokratischer und oligarchischer Regelungen auseinandersetzt. Jedoch hat die Mischung bei Aristoteles auch, und zwar in hohem Masse, den Charakter einer Mischung von sozialen Gruppen, von den Wohlhabenden und den Armen²; ausdrücklich wird festgestellt, dass Reichtum, bezw. Armut der Regierenden, und nicht ihre Zahl, das Kriterium sind für Oligarchie bezw. Demokratie (III, 1279 b 20 ff.). Dieser Gedanke der Mischung sozialer Gruppen erinnert an unser erstes Zeugnis über die Mischverfassung, bei Thukydides, mit dem Aristoteles auch übereinstimmt in seiner Empfehlung der Herrschaft der δπλα παρεχόμενοι und in seiner scharfen Abweisung jedes Misthos für die Inhaber der Staatsämter. Diese Übereinstimmung ist kein Zufall, denn auch Aristoteles urteilt günstig über die Verfassung der « Fünftausend»³ und steht den Idealen der gemässigten Oligarchen nahe.

¹ *The Politics of Aristotle* IV, Oxford 1902, S. XVII A. 1. ² IV, 1291 b 7 f. S. Newman, *a.a.O.* I (1887), S. 264 f. ³ Αθηναϊκή XXXIII, 2. Die fälschlich dem Drakon zugeschriebene Verfassung (Αθηναϊκή IV), wohl ein Idealentwurf oligarchischer Theorie, stimmt in mancher Hinsicht hiermit überein und stammt aus derselben Gedankenwelt, wenn sie auch vielleicht nicht im letzten Viertel des V. Jahrhunderts entstanden ist (so z. B. G. Busolt, *Griechische Staatskunde* I, München 1920, S. 52 ff.; C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B. C.*, Oxford 1952, S. 5), aber im IV. Jahrhundert v. Chr. (so Fuks, *a.a.O.*, S. 92 ff.; E. Ruschenbusch, Πάτριος Πολιτεία, *Historia* 7, 1958, S. 421 f.; J. Day-M. Chambers, *Aristotle's History of Athenian Democracy*, Univ. of Calif. Public. in History 73, Berkeley/Los Angeles 1962, S. 198 f.).

Die Idee der Mischung wird von Aristoteles sehr ernst genommen, und oft redet er vom «Gesetzgeber». Im Wesentlichen ist eine Verfassung, und jedenfalls eine Mischverfassung, ihm ja nicht sosehr das Resultat eines allmählichen Wachsens als das Ergebnis menschlichen Eingreifens, wie das auch die Ansicht früherer Theoretiker war. Daher auch wohl, dass Aristoteles keinen prinzipiellen Unterschied macht zwischen Verfassungsentwürfen oder Idealstaaten und wirklich bestehenden Verfassungen.

Darf man auch den platonischen *Nomoi* die Ehre nicht absprechen, dass sie die erste uns erhaltene Theorie der gemischten Verfassung darbieten¹, so hat doch Aristoteles diese Theorie viel ausführlicher dargestellt und mit verfeinerter Methode untersucht. Seine Theorie der gemischten Verfassung ist in mancher Hinsicht neu und originell, wenn er auch auf seine Vorgänger fußt und wahrscheinlich stärker vom Geiste der platonischen *Gesetze* beeinflusst worden ist als er selbst vielleicht zugeben möchte².

Aristoteles sagt zum ersten Male, dass es mehrere Arten der Mischung gibt (cf. IV, 1294a 35 ff.) und auch, dass man mehr oder weniger Komponenten mischen kann (II, 1265b 35 ff.). Er kennt Mischungen mit dem aristokratischen Element, der ἀρετή, ausser der Demokratie und Oligarchie (IV, 1293b 15; 1294a 14 ff.); IV, 1293b 16 f. nennt er Sparta's Verfassung eine Mischung von Demokratie und ἀρετή, obwohl er anderswo auch ein oligarchisches Element in Sparta aufweist³. Da jedoch edle Geburt und ἀρετή nur relativ selten sind, gibt es in der Hauptsache nur zwei

¹ S. G. H. Sabine, *A History of Political Theory*³, London etc. 1951, S. 78 A. 1; vgl. v. Fritz, *a.a.O.*, S. V. ² Vgl. z. B. IV, 1294b 14 ff.: einer gemischten Verfassung kann man den Namen all ihrer Komponenten geben, mit Leg. IV, 712d-e und schon Menex. 238c-d.
³ II, 1273a 13 ff.; cf. IV, 1294b 31 ff. Der Versuch E. Brauns zu zeigen dass hier kein Widerspruch vorliegt, überzeugt nicht (*Die Kritik der lakedaimonischen Verfassung in den Politika des Aristoteles*, Kärnter Museumschriften 12, Klagenfurt 1956, S. 9 A. 13).

Staatsformen, Demokratie und Oligarchie (V, 1301 b 39 ff.) und daher ist die « gewöhnliche » Form der Mischverfassung, die Politeia, eine Mischung aus diesen beiden Verfassungsformen (II, 1265 b 27 f.; IV, 1293 b 32 ff.; 1294 a 15 ff.; 23 ff.). Die Mischung kann also auf vielerlei Weisen zustandekommen und Aristoteles geht in Einzelheiten auf die unterschiedlichen Möglichkeiten der Mischung in den von ihm unterschiedenen $\tau\acute{\rho}\alpha\ \mu\acute{o}\rho\alpha\ \tau\acute{w}\nu\ \pi\acute{o}\lambda\iota\tau\acute{e}\iota\omega\nu\ \pi\acute{a}\sigma\acute{w}\nu$ (IV, 1298 a 7 ff.) ein.

Es sei hier nebenher bemerkt, dass die Mischverfassung des Aristoteles nicht beruht auf einem Gleichgewicht der drei Mächte im Staate die einander gegenseitig vor Machtübergriff behüten¹. Es ist auch auffällig, dass Aristoteles zwar untersucht welche Möglichkeiten der Mischung jeder Teil der Staatsverfassung bietet, aber nur ganz kurz über die Kombinationsmöglichkeiten zwischen zu verschiedenen Verfassungsformen gehörigen $\mu\acute{o}\rho\alpha\ \tau\acute{w}\nu\ \pi\acute{o}\lambda\iota\tau\acute{e}\iota\omega\nu$ redet (VI, 1316 b 39 ff.). Hier spricht er nicht von Mischung, sondern von $\sigma\acute{u}n\delta u\alpha\sigma\acute{m}\o\iota$, Kombinationen die der Verfassung einen hybriden Charakter verleihen und wobei eine Aristokratie oder Politeia nicht rein erhalten bleibt.

Das zuerst von Platon der Mischverfassung einverleibte Königtum schliesst Aristoteles tatsächlich so gut wie ganz von seiner Mischverfassung aus. In seiner Kritik der spartanischen Verfassung urteilt er sehr ungünstig über das spartanische Königtum, wenn er sich da auch nicht kategorisch über das Wünschenswerte des Königtums in den Poleis äussern will (II, 1271 a 19 ff.). Wenn er im dritten Buche das Königtum als Verfassungsform behandelt, hält er das absolute Königtum, in dem der König das inkarnierte Gesetz ist, nur in sehr speziellen Fällen für angebracht (1288 a 1 ff.). Das spartanische Königtum ist tatsächlich ein Königtum $\kappa\acute{a}\tau\acute{a}\ v\acute{o}\mu\o\iota$ (wozu auch das Vorbild des König-

¹ S. Zillig, *a.a.O.*, S. 82 ff.; Sinclair, *a.a.O.*, S. 228.

tums im Epos angeführt wird, 1285 *a* 3 ff.), ein lebenslängliches, erbliches Oberkommando (1285 *b* 27), das die spartanischen Könige als Nachkommen der Eroberer des Landes erhalten haben (V, 1310 *b* 39). Ein solches Königtum κατὰ νόμον ist in verschiedenen Verfassungen möglich, tatsächlich ist es nur eine Art Magistratur¹. Wenn Aristoteles im V. Buche (1310 *b* 40 ff.) sagt, der König wolle Arme und Reiche gegeneinander schützen, also ein Mittler zwischen beiden Gruppen sein, kann man sich fragen ob er hier mit der Möglichkeit spielt dass der König die Rolle der μέσοι übernehme, und also einer Mischung von Königtum, Oligarchie und Demokratie nicht ganz ablehnend gegenübersteht. Vielleicht aber gibt der Philosoph hier nur einen in seiner Zeit mehrfach vorgetragenen Gedanken wieder; die von Newman angeführte Stelle Isocr. II, 16 bietet jedenfalls eine schlagende Parallele.

Die Mischung ist nach Aristoteles nicht nur mannichfach, sondern auch eine sehr allgemeine Erscheinung. Auch eine Demokratie soll etwas Oligarchisches aufnehmen, eine Oligarchie etwas Demokratisches². Daher nennt er die Politeia II, 1265 *b* 29 die den Poleis am leichtesten erreichbare (Newman) Verfassung, wenn er auch anderswo die Politeia sehr selten nennt (IV, 1293 *a* 41; 1296 *a* 38 ff.). Man wittert, dass Aristoteles hier nicht ganz einig mit sich selbst ist.

Tatsächlich sind die *Politica* nicht immer ganz einheitlich, u.A. in der Anwendung des Begriffes πολιτεία; auf den Widerspruch hinsichtlich des oligarchischen Elementes in der spartanischen Verfassung wurde schon hingewiesen. Das lässt sich m.E. genügend dadurch erklären, dass Aristoteles im Entwurf oder Niederschlag seiner

¹ Auch in Platons *Nomoi* ist die Macht des Königtums in Sparta schon durch das Doppelkönigtum erheblich beschränkt worden; vgl. III, 691 *d* 8-10. ² Cf. IV, 1298 *b* 13 ff.; VI, 1319 *b* 1 ff.; 1320 *b* 11 ff.; vgl. auch V, 1313 *a* 18 ff. S. Zillig, *a.a.O.*, S. 45.

Vorlesungen (so sind die *Politica* doch wohl zu fassen) die Sachen je nach dem gewählten Gesichtspunkt nuanciert darstellt, denn, wie L. Bourgey sagt: « Sa philosophie n'est point un système clos, fixé d'avance: mais elle apparaît d'abord comme un effort multiple, plusieurs fois recomencé, pour comprendre les choses et les êtres au niveau le plus élevé »¹. Auffällig bleibt immerhin, dass er im III. Buche die Politeia als eine der drei Hauptformen der Verfassungen darstellt, und die Demokratie als deren παρέκβασις, aber im IV. Buche die Politeia als eine Mischung aus den παρεκβάσεις Oligarchie und Demokratie betrachtet (was, dies sei nebenher bemerkt, die grosse Bedeutung zeigt welche der Gedanke, das Gute sei ein Mittleres zwischen zwei Extremen, für Aristoteles hat). Aber auch hier wäre es nicht angebracht eine wesentliche Änderung der Ansicht des Stagiriten anzunehmen: er sieht die Politeia anders wenn er schematisiert, anders wenn er diese Staatsform zu analysieren und näher zu bestimmen versucht, und seine umfassende Kenntnis des griechischen Verfassungswesens zwingt ihn sozusagen zu einer anderen Sicht auf diese Verfassungsform.

Wenn die Verfassungsmischung auf mehrere Weisen zustandekommen kann, ist die Folgerung unumgänglich, dass nicht die Mischung an sich gut ist, dass es gute und schlechtere oder einfach schlechte Arten der Mischung gibt (cf. V, 1307 *a* 8). Tatsächlich urteilt Aristoteles ungünstig über eine Mischung von Monarchie und Demokratie (II, 1266 *a* 22 ff.). Die Tyrannis geht nach V, 1310 *b* 3 f. hervor aus einer Mischung von Demokratie und der schlimmsten Oligarchie². Es gibt nach Aristoteles beträchtliche Unterschiede in der Güte der Mischung der Verfassungen (IV, 1297 *a* 6 ff.; 14 ff.; V, 1307 *b* 40 ff.) und die gemischten Verfassungen von Sparta, Kreta, Karthago

¹ Aristote, *Rapport général*, Actes du Congrès de Lyon (1958) de l'Assoc. G. Budé, Paris 1960, S. 66. ² Vgl. Newman zu 1310 *b* 3.

und dem Staat der platonischen *Gesetze* werden sehr kritisch, wenn auch nuanciert, beurteilt.

Für diese Beurteilung ist die Dauerhaftigkeit der Staatsform, der Aristoteles grosse Bedeutung beimisst (sein v. Buch ist einer überaus reichlich dokumentierten Untersuchung der Ursachen von στάσις und der Möglichkeiten dieser vorzubeugen gewidmet) sehr wichtig. Vielleicht war die Kurzlebigkeit der Verfassung der «Fünftausend» die Ursache dass diese weder in den *Politica* noch in der Ἀθηναϊκῶν Πόλεων als Mischverfassung genannt wird¹.

Je besser eine Verfassung gemischt ist, desto dauerhafter wird sie sein (IV, 1297 a 6 f.). Eine schlecht gemischte Verfassung geht rasch zu Grunde (V, 1307 a 5 ff.); in einer gut gemischten Verfassung soll man die Gesetze genau beobachten lassen damit sich nicht kaum merkbar die Verderbnis einschleiche (1307 b 30 ff.). Der Gedanke der Dauerhaftigkeit der Mischverfassung, auf welche vielleicht *Menex.* 238 c mit der angeblichen Urtümlichkeit der athenischen Verfassung angespielt wird, findet sich zuerst in den platonischen *Gesetzen*, und zwar als die Ursache der Dauer der spartanischen Verfassung. Diese Verbindung der Dauer einer gemischten Verfassung mit dem Beispiele Spartas legt es nahe zu vermuten, dass dieser Gedanke der Bewunderung der angeblichen langjährigen revolutionsfreien Dauer der spartanischen Verfassung entstammt, welche von Thukydides hervorgehoben wird (I, 18, 1) und schon von Herodot implicite vorausgesetzt wird (I, 65).

Aristoteles meint nun dass es im Staate, soll die Verfassung Dauer haben, eine stärkere Gruppe, eine Mehrheit geben muss, die die Verfassung trägt und um ihre Erhaltung bemüht ist (II, 1268 a 25 f.; IV, 1296 b 15 ff.; 1297 b 4 ff.; V, 1302 b 26 f.; 1304 b 2 ff.; 1309 b 16 f.; VI, 1320 b 27 ff.).

¹ S. Day-Chambers, *a.a.O.*, S. 158.

Dieser Gedanke¹, der auch schon von Theramenes vertreten worden sein soll (Xen., *Hell.* II, 3, 19; 42; 44; Arstt. 'Αθην. 36), verlangt, wie Newman mit Recht bemerkte² eine relativ breite Grundlage der Verfassung bei der Bevölkerung. Das wird erreicht durch den μέσοι, der Mittelgruppe der Bevölkerung, Anteil an der Staatsverwaltung zu geben. Diese μέσοι sind die Mitglieder der Hoplitenklasse, die ὅπλα παρεχόμενοι von 411 v. Chr.; sie sollen nach Aristoteles das Rückgrat des Staates bilden (III, 1279 *b* 1 ff.; IV, 1295 *b* 1 ff.; 1296 *b* 35 ff.; 1297 *b* 1 f.), sind ein stabilisierendes und erhaltendes Element im Staate und am wenigsten zur στάσις geneigt (IV, 1296 *a* 9 ff.; *b* 38 ff.; V, 1308 *b* 30; 1309 *b* 19; vgl. auch V, 1304 *a* 39 ff.). Der Gedanke, dass die μέσοι das erhaltende Element bilden, das die Dauer der Verfassung gewährleistet, ist in der älteren Theorie zur Mischverfassung nicht nachweisbar, aber schon bei Euripides findet sich die Auffassung, dass die Mittelklasse das Rückgrat des Staates bilde (*Suppl.* 244 f.; cf. Plat. *Leg.* V, 744 *d*). Es braucht nicht Wunder zu nehmen, dass dieser Gedanke Aristoteles ansprach; er ist ja der Befürworter des Prinzips der richtigen Mitte und Bewunderer des Solon, des Politikers der Mitte, der wie Lykurg, Charondas und die meisten anderen guten Gesetzgeber den μέσοι angehört haben sollte (IV, 1296 *a* 18 ff.).

Man soll, meint Aristoteles, keinen Teil der Bürgerschaft ganz von den Staatsgeschäften ausschliessen (cf. IV, 1297 *a* 40 f.). An der platonischen *Politeia* hat er auszusetzen dass die Regierenden immer dieselben sein müssen, was eine Quelle der στάσις sein wird (II, 1264 *b* 7 ff.)³. Gäbe man dem Volke gar keinen Anteil an der Verwaltung, so

¹ Vgl. dazu E. Braun, *Eine Maxime der Staatskunst in den Politika des Aristoteles*, JÖAI 44, 1959, Beiblatt Sp. 384 ff. ² a.a.O. I, S. 491.

³ Vgl. das Bemühen der athenischen Oligarchen, zu sorgen, dass jeder qualifizierte Bürger nach der Reihe die ihm zugänglichen Ämter bekleiden würde: 'Αθην. IV, 3; XXXI, 3.

würde es der Verfassung feindlich gegenüberstehen und zu revolutionärem Auftreten geneigt sein (II, 1268 *a* 24; 1274 *a* 17 f.; V, 1306 *b* 22 ff.). Gibt man aber allen Bürgern einen Anteil an der Staatsverwaltung, so wird niemand eine Änderung der Verfassung wünschen (II, 1270 *b* 21 ff.; IV, 1294 *b* 34 ff.; cf. VI, 1320 *a* 15), wird also der gefürchteten *στάσις* vorgebeugt. Solon habe, sagt Aristoteles, dem Volke das jedenfalls Notwendige zugestanden, die Wahl und die Euthyne der Magistrate (II, 1274 *a* 15 f.; cf. VI, 1318 *b* 21 f.; 27 ff.). In Sparta ist das Volk zufrieden, weil es Anteil hat am wichtigen Amte des Ephorats (II, 1270 *b* 18 ff.). Wenn die Ämter allen zugänglich sind, aber deren Bekleidung keinen materiellen Vorteil irgendwelcher Art gewährt, sind Wohlhabende und Masse, beide, zufrieden und ist die Verfassung zwar formell eine Demokratie, weil die Ämter jedem Bürger zugänglich sind, materiell aber eine Aristokratie, da nur die Reichen sie bekleiden (V, 1308 *b* 39 ff.). Es ist, meint unser Philosoph, auch angebracht die Bekleidung der wichtigen, nicht jedem Bürger zugänglichen Ämter zu erschweren durch Liturgien um dem Volke die Lust zur Amtsführung zu nehmen (VI, 1321 *a* 31 ff.).

Die Freiheit von *Stasis* wird nach Aristoteles nicht erreicht durch ein Gleichgewicht von einander gegenüber stehenden Gruppen oder Interessen¹. Wenn das *μέσον* fehlt oder zu schwach ist um ein deutliches Übergewicht herstellen zu können, wird auch bei ungefährer Gleichheit der oligarchischen und demokratischen Elemente im Staat doch nur Stasis die Folge sein (V, 1304 *a* 39 ff.). Nur das Übergewicht des um die Erhaltung der Verfassung bemühten Teiles der Bürgerschaft und das Zufriedenstellen auch der anderen Bürger wird der Stasis zuvorkommen.

Die grosse Bedeutung, die Aristoteles der Erhaltung der Verfassung beimisst (vgl. VI, 1319 *b* 33 ff.) hat wohl seine

¹ S. Ryffel, *a.a.O.*, S. 151 A. 319; S. 165.

relative Anerkennung der Demokratie besonders im V. Buch an erster Stelle verursacht. Die im III. Buche hervortretende Auffassung, dass sich unter bestimmten Umständen in der Masse die guten Eigenschaften der Individuen vereinigen¹, wird wohl eher angeführt zur Begründung der Ansicht dass man die Masse nicht ganz von der Regierung ausschliessen soll, als dass sie von der relativ hohen Wertung des Regimentes des Demos verursacht ist. In Athen, wo er so lange lebte, kam er zu der Einsicht, dass in grossen Poleis vielleicht kaum eine andere Staatsform als die demokratische möglich sei (III, 1286 b 20 f.) und konnte er auch sehen, dass in einer Demokratie die Chancen für die Stasis ziemlich gering sind: τὰς μὲν οὖν δημοκρατίας ὅλως ἡ πολυανθρωπία σώζει (VI, 1321 a 1; cf. IV, 1296 a 13 ff.; V, 1302 a 8 ff.; 1307 a 16 ff.; a 39). Dort ist ja der Einfluss der jeder Revolution abgeneigten Mesoi am grössten. Das Regiment der Mesoi, das am wenigsten zur Stasis hinneigt, stehe dem Volke näher als den ὀλίγοι (V, 1302 a 13 f.). Der Unterschied zwischen Politeia und Demokratie scheint unserem Autor nur von untergeordneter Bedeutung gewesen zu sein, als er die Verfassung von Oreos nach der Niederwerfung der Oligarchie πολιτείαν καὶ δημοκρατίαν nannte². Die syrakusanische Verfassung nach dem Sturze des Thrasybulos nennt er V, 1304 a 29 eine Politeia, 1316 a 32 aber eine Demokratie, während sie 1312 b 8 f. nur als eine gute Verfassung bezeichnet wird. Eine gut funktionierende Demokratie ist seiner Ansicht nach möglich, wenn das Volk aus Bauern oder Hirten besteht (VI, 1318 b 9 ff.; cf. V, 1308 b 39 ff.); diese « beste Demokratie » ist de facto eine

¹ S. Braun, *Die Summierungstheorie des Aristoteles*, JÖAI 44, 1959, S. 157 ff.

² V, 1303 a 20; καὶ ist wohl mit Newman *ad l.* zu fassen als « oder eher »; vgl. J. D. Denniston, *The Greek Particles*³, Oxford 1959, S. 291 f., der u.A. verweist auf Plat., *Tim.* 75 b: διπλοῦν καὶ πολλαπλοῦν und Arstt., *Rb.* I, 1374 b 32: χαλεπὸν γάρ καὶ ἀδύνατον (wo W. D. Ross in seiner Ausgabe (Oxford 1959) καὶ ἀδύνατον jedoch für korrupt hält).

Politeia, weil in der Praxis nur die Wohlhabenden die wichtigen Staatsämter innehaben.

Trotz allem was Aristoteles an Sparta, Kreta, Karthago und den Verfassungsentwürfen Platons auszusetzen hat, trotz seiner Befürwortung der Verfassungsmischung und einer relativen Anerkennung der Demokratie urteilt er sehr ungünstig über eine radikale Demokratie wie die athenische seiner Zeit. Auf die Masse des Volkes hielt er nicht viel, wie z.B. aus den Worten ἥδιον γὰρ τοῖς πολλοῖς τὸ ζῆν ἀτάκτως η̄ τὸ σωφρόνως (VI, 1319 b 31 f.; vgl. *E.N.* X, 1179 b 33) hervorgeht. Was ihm erwünschenswert erscheint, ist der Zustand, dass die armen Bürger zwar das Recht haben, die Ämter zu bekleiden, dieses aber, weil es ihnen auf keinerlei Weise etwas einträgt, den γνώριμοι überlassen (V, 1308 b 39 ff.). Daher ist ihm zufolge die «beste» Demokratie, wie wir schon sahen, eine Bauern- oder Hirten-demokratie, deren ärmere Bürger die Staatsverwaltung den Wohlhabenden überlassen werden oder müssen und selbst nur selten zur Volksversammlung kommen (VI, 1318 b 6 ff.; b 27 ff.; 1319 a 4; a 39; cf. Pl., *Resp.* VIII, 565 a; Eur., *Or.* 919 f.). Tatsächlich sind die politischen Auffassungen des Aristoteles von gemässigt oligarchischer Prägung und stimmen in mancher Hinsicht überein mit den im Kreise des Theramenes entwickelten Gedanken; die Theorie der Mischverfassung ist ja auch immer von gemässigt oligarchischer Signatur gewesen.

Der Einfluss Platons und der des Idealvorbildes der Gegner der (radikalen) Demokratie, nämlich der (idealierten) lykurgischen Verfassung, auf Aristoteles ist grösser gewesen als man vielleicht auf Grund der eingehenden Kritik des Stagiriten annehmen möchte. Das gilt speziell für die Bücher VII und VIII, deren grundsätzliche Kritik an Sparta dieselbe ist als die der platonischen *Gesetze*¹.

¹ II, 1271 a 41 ff. (wo A. sich auf Platon beruft); VII, 1324 b 7 ff.;

Die *Gesetze* haben gewissermassen Modell gestanden für den Idealstaat des Aristoteles, sei es dass dieser aristotelische Idealstaat als solcher eher das Gegenstück der *Politeia* Platons ist. Die *Nomoi* bieten einen zweitbesten Staat, wie etwa die *πολιτεία* des Aristoteles, die den Mittelweg einhält, getragen wird von den *ὅπλα παρεχόμενοι* und eine gemischte Verfassung hat.

Trotz seiner eingehenden Kritik am spartanischen Staat¹ findet Aristoteles doch viel Lobenswertes in ihm² und sagt er nicht ohne Grund, dass die Verfassung Sparta, ebenso wie die kretische und karthagische, mit Recht einen guten Ruf hat (II, 1273 b 25; cf. 1272 b 26 ff.). Er lobt die Bemühung des spartanischen Gesetzgebers um die Erziehung der Bürger (VIII, 1337 a 31 f.) und die spartanische und kretische Einrichtung der Syssitien (II, 1263 b 40 ff.). Anerkennend hebt er die lakonische Sitte hervor, dass man nötigenfalls die Sklaven, Pferde, Hunde und Lebensmittel eines Mitbürgers benutzen darf³. Er lässt sich — wie Platon — günstig aus über die Beschränkung der königlichen Macht in Sparta⁴. Man kann, so sagt er IV, 1294 b 14 ff., die lakedaimonische Verfassung sowohl eine Demokratie als eine Oligarchie nennen, und das sei ein Merkmal guter Mischung. Er ist geneigt die Verfassung Sparta höher

¹ 1333 b 12 ff.; 1334 a 40 ff.; VIII, 1338 b 12 ff. Cf. Plat. *Leg.* I, 625 d-e; 630 e; II, 666 e; *Resp.* VIII, 547 e f.; Isocr. VI, 81.

² Das Material über Aristoteles und Sparta bei Braun, *Die Kritik der laked. Verf.* S. auch sein *Das Lob Spartas in der Nikomachischen Ethik*, JÖAI 43, 1956-58, S. 131 ff.

³ Das Übergewicht der *ὅπλα παρεχόμενοι*, die wenigstens die *πολεμικὴ ἀρετὴ* besitzen (III, 1279 b 1 ff.) in der aristotelischen Mischverfassung erinnert an die *τιμωρατία* in der platonischen *Politeia*, für welche ja Sparta Modell gestanden hat.

⁴ II, 1263 a 33 ff., wohl Xen., *Resp. Lac.* VI, 3-5 entnommen. Vgl. auch Plat. *Leg.* VIII, 845 a-c, wo jedoch nur Fremden und mehr als 30 Jahre alten Bürgern in beschränktem Maasse gestattet wird, draussen auf dem Felde Obst zu pflücken und zu verzehren.

⁵ V, 1313 a 25 ff. Die Anekdote vom König Theopompos findet sich auch Plut., *Lyc.* VII, 2 und mag von diesem der verlorenen *Laked. Politeia* entnommen worden sein.

anzuschlagen als die der platonischen *Nomoi* (II, 1265 b 32). Auch in der *Nikomachischen Ethik* findet sich ein günstiges Urteil über Sparta; die Gesetzgeber Spartas und Kretas hätten sich bemüht, damit die Bürger ihrer Staaten gute und gesetzesgetreue Menschen würden (I, 1102 a 11) und Sparta sei fast der einzige Staat gewesen der sich um die Erziehung und die Lebensführung seiner Bürger kümmerte (X, 1180 a 25 ff.). Aber auch kritische Äusserungen über Sparta fehlen nicht in den aristotelischen Schriften ausser den *Politica* (z.B. *Rb.* I, 1361 a 9 ff.) und schon im *Protreptikos* (*Fr.* 13 Ross) äussert er sich in ablehnendem Sinne über Nachfolgung der Gesetzgebung Spartas und Kretas.

Der Einfluss der aristotelischen *Politica* im Altertum ist relativ gering gewesen; antike Kommentare zu dieser Lehrschrift sind uns nicht überliefert worden und die grosse Wirkung, die von diesem Werke ausgegangen ist, röhrt erst von der lateinischen Übersetzung des Flämings Willem van Moerbeke (um 1260) her¹. Namentlich der aristotelischen Lehre der Mischverfassung ist im Altertum keine grosse Wirkung beschieden gewesen und seine tiefschürfenden, sich mit der Wirklichkeit der griechischen Poliswelt so vielfach berührenden Untersuchungen zur gemischten Verfassung sind im Altertum sans lendemain geblieben. Er schrieb als die Polis auch für die griechische Welt ihre zentrale Bedeutung zu verlieren begann, aber seine *Politica* sind noch vorwiegend² auf die Welt der Poleis zugeschnitten; das Königtum ist ihm fast nur eine Randerscheinung. Man tut zwar den verfeinerten und nuancierten Ana-

¹ S. L. Minio-Paluello, *La tradition aristotélicienne dans l'histoire des idées*, Actes du Congrès de Lyon, S. 176 f.; J. Aubonnet, *Aristote, Politique, Livres I et II*, Paris 1960, S. CXLVII. ² Nicht ausschliesslich; VII, 1327 b 31 ff. spielt Aristoteles auf eine griechische Einheit an, er hat in den Politeiai auch die Verfassung griechischer Bundesstaaten behandelt und er entnimmt seine Beispiele auch wohl der Geschichte der Εθνη. S. R. Weil, *Aristote et le fédéralisme*, Actes du Congrès de Lyon, S. 85 f.

lysen des Aristoteles Unrecht, wenn man sie «pedantic» nennt¹ oder gar von einer «apothekerhaften Verfassungsmischung» redet², aber diese Analysen und die Erwägungen über die Möglichkeiten der Mischung sprachen spätere Generationen wenig an, zumal da sie auf relativ kleine und mehr oder weniger autarke Poleis zugeschnitten waren; eine Grossstadt kann ja nach Aristoteles kaum ein gutes Regiment haben (VII, 1326 a 25 ff.), eine Polis soll das richtige Mass haben, nicht zu klein, aber auch nicht zu gross. Die spätere Spekulation über die Mischverfassung geht daher andere Wege. Bei Dikaiarchos und den Stoikern (Diog. Laert. VII, 131), bei Polybios und Cicero ist die gemischte Verfassung entstanden aus Königtum, Aristokratie und Demokratie. Sparta ist eines der grossen Vorbilder der Mischverfassung und zwischen guten und schlechten Arten der Mischung wird kaum mehr Unterschied gemacht. Statt des Gedankens, dass der Staat von einer Mehrheit getragen werden soll und dass es keine Bürger geben soll, die eine Änderung der Verfassung verlangen, tritt die Idee des Gleichgewichtes zwischen den Elementen aus denen die Verfassung gemischt ist, so stark, dass Plutarch sie sogar in seiner auf Platon und Aristoteles fussenden Darstellung der lykurgischen Verfassung eingliedert (*Lyc.* V, 11).

Jetzt bleibt noch die Frage nach der Art der historischen Dokumentation des Aristoteles zur gemischten Verfassung und nach der Weise wie er diese Dokumentation benutzt übrig. Es fragt sich, in wie weit der Philosoph seine Darstellung der Verfassungsmischung der Wirklichkeit der Poliswelt entnommen hat, in wie weit er sich die Möglichkeiten der Verfassungsmischung theoretisierend konstruiert hat, sozusagen jonglierend mit dem reichen ihm zur Ver-

¹ G. R. Morrow, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton 1960, S. 530 A. 18. ² A. A. T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin I*, Tübingen 1959, S. 130.

fügung stehenden Material, es stellt sich also die Frage in wie weit Aristoteles in seiner Darstellung der gemischten Verfassung Empiriker ist, in wie weit Theoretiker.

Als ein guter Dozent illustriert, verdeutlicht und verlebendigt Aristoteles seine Darstellung oft mit einer Fülle von Beispielen, sei es dass er das Beispiel eines konkreten Gegenstandes wie des zu verschiedenen Zwecken verwendbaren delphischen Messers anführt (I, 1252 b 2; cf. IV, 1299 b 10), sei es Anekdoten, wie das Wort des Jason von Pherae, er habe Hunger, wenn er nicht als Tyrann herrsche (III, 1277 a 24), sei es dass er zitiert, an erster Stelle selbstverständlich Homer, sei es dass er ungewöhnliche Benennungen anführt (wie I, 1252 b 14 f.), oder ein Sprichwort (wie I, 1255 b 29), sei es auch dass er Beispiele aus der reichen und mannigfachen Welt der staatlichen Erscheinungen und der Verfassungsgeschichte anführt, wie er das in den *Politica* zahllose Male tut.

Das historische und staatsrechtliche Material des Aristoteles stammt zum weitaus grössten Teile aus der griechischen Welt. Das nimmt nicht Wunder, denn diese kannte er am besten und er schreibt auch tatsächlich über das Leben der Poleis. Dieses Material stammt aus verschiedenen Zeiten und reicht von der Welt des Epos bis zur Ermordung Philippos' des Zweiten (erwähnt V, 1311 b 2 f.). Welcher Zeit die Beispiele entnommen sind wird mitbestimmt von dem zu erläuternden Gegenstand. Daher sind die Beispiele zu den Verfassungsumbrüchen im V. Buche zum grössten Teile ziemlich rezent, aber die Vorbilder zur Erlangung der Königswürde stammen aus früheren Zeiten (das jüngste ist Kyros, wohl aus Herodot; cf. 1310 b 37 ff.). Doch auch sonst fehlen im V. Buche ältere Beispiele nicht zwischen den jüngeren (cf. 1303 b 20; 1305 b 18 f.). Die Beispiele der Tyrannen reichen von Pheidon und Phalaris bis Dionysios I. (1310 b 26 ff.; cf. 1305 a 23 ff.), die eines Mordes auf einen Alleinherrscher von Periandros bis Philippos II. (1311 a

36 ff.). Der sagenhafte Sardanapalos und Dionysios II. werden in einem Atem als Beispiele angeführt (1312 a 1 ff.). Es werden Unruhen in Sparta genannt von der Zeit der messenischen Kriege bis zur Verschwörung des Kinadon (1306 b 29 ff.). Das Material zur spartanischen Verfassung scheint sich zum grössten Teile auf die Blütezeit Spartas zu beziehen, d.h. auf die Zeit der spartanischen Grossmacht¹; das lässt sich deutlich erkennen an der Kritik, die Aristoteles an der Nauarchie übt (II, 1271 a 37 ff.): nach 373/2 v. Chr. hat es unseres Wissens in Sparta keine Nauarchen mehr gegeben². Es liegt auf der Hand dass Aristoteles sich an erster Stelle auf das Sparta der Blütezeit beruft: diese Zeit ist die charakteristischste bezüglich der Verfassung, und über diese Zeit war Aristoteles wahrscheinlich auch am besten unterrichtet. Doch fehlen Beispiele aus der älteren Zeit Spartas nicht, und auch das zeitgenössische Sparta wird berücksichtigt: mehr als einmal wird auf die Zeit nach Leuktra Bezug genommen (II, 1269 b 37 ff.; 1270 a 33 f.; 1271 b 4 ff.) und die Darstellung der Besitzverhältnisse in Sparta II, 1270 a 15 ff. fasst den Zustand zur Zeit des Aristoteles selbst ins Auge.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass die ausgedehnten Studien des Aristoteles auf ethnographischem, historischem und verfassungsrechtlichem Gebiete ihm seine reiche Dokumentation in den *Politica* ermöglicht haben. Sein Material, besonders in den Büchern IV-VI, ist zum Teile dasselbe als das der 158 *Politeiai*³, von denen wir jedoch leider nur

¹ S. Newman, *a.a.O.*, II, S. 321. ² S. G. Busolt - H. Swoboda, *Griechische Staatskunde* II (1926), S. 714. Dass Aristoteles dennoch im Präsens vom Nauarchen redet, braucht nicht Wunder zu nehmen; wahrscheinlich ist das Amt nicht expressis verbis abgeschafft worden, es hat nachher einfach keine grösseren maritimen Unternehmungen Spartas mehr gegeben. Es ist daher abwegig mit Braun, *Die Kritik der laked. Verf.* S. 13 A. 30 hieraus auf eine frühe Abfassungszeit von II, 9 zu schliessen. ³ S. Newman, *a.a.O.* I, S. 491; W. Jaeger, *Aristoteles*², Berlin 1955, S. 279.

eine, und auch diese nicht einmal ganz vollständig, besitzen. Da diese *Politeiai* wohl erst während der zweiten athenischen Periode des Aristoteles zustandegekommen sind¹, kann man gewiss sein, dass das reiche Material zur griechischen Verfassungsgeschichte in den *Politica* in erheblichem Maasse den gleichzeitigen Studien im Lyceum, aus denen die *Politeiai* hervorgingen, zu verdanken ist.

Die Darstellung der athenischen Verfassung bei Aristoteles gewährt uns einen Einblick in das Verhältnis zwischen *Politeiai* und *Politica*. Im allgemeinen stimmen *Politica* und 'Αθηναίων Πολιτεία ziemlich weitgehend überein, z.B. in der Darstellung der Radikalisierung der athenischen Demokratie durch Ephialtes, Perikles und andere Demagogen (II, 1274 a 7 ff.; 'Αθπ. XXV ff.) und mit Bezug auf die Zugehörigkeit Solons zu den μέσοι (IV, 1296 a 19; 'Αθπ. V, 3). Aber auch abgesehen von der Tatsache, dass Aristoteles in den *Politica* viel mehr Werturteile bietet als in der mehr deskriptiven 'Αθηναίων Πολιτεία, und von dem Vorkommen, wohl als später hinzugekommener Einschub, einer «drakontischen» Verfassung in der 'Αθηναίων Πολιτεία², während Aristoteles in den *Politica* (II, 1274 b 15 f.) sagt, es gebe keine Verfassung des Drakon, gibt es einige nicht unbedeutende Unterschiede zwischen beiden Werken, die zeigen dass die Dokumentation zur 'Αθηναίων Πολιτεία nicht identisch ist mit der zu den *Politica*. So findet man in der 'Αθηναίων Πολιτεία nichts vom rätselhaften Gesetz des Diophantos (II, 1267 b 18).

¹ S. Jaeger, *a.a.O.*, S. 349 f. ² IV; cf. XLI, 2. S. F. Jacoby, *Attis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford 1949, S. 94; Fuks, *a.a.O.*, S. 96 f.; Ruschenbusch, *Hist.* 7, S. 421; Weil, *Aristote et l'histoire*, Paris 1960, S. 108; M. Chambers, *Aristotle's «Forms of Democracy»*, TAPA 92, 1961, S. 32 f., A. 10; Day-Chambers, *a.a.O.*, S. 198 f. Die Vermutung Jacobys, dass dieses Stück den 2 Büchern Ηερὶ τῶν Ἀθήνησι πολιτειῶν des Demetrios von Phaleron entnommen worden sei (*a.a.O.*, S. 385 A. 51; vgl. auch Ruschenbusch, *Hist.* 7, S. 422) ist ansprechend, weil sie erklärt warum Aristoteles sich zu dieser neuen Ansicht «bekehrt» hat: er glaubte seinem Schüler.

Nach 'Aθπ. XXIX, 1 liess sich 411 v. Chr. die Masse in Athen von den Oligarchen überreden in der Hoffnung, der persische König werde einer Oligarchie eher helfen, nach *Pol. V*, 1304 b 12 ff. betrogen die « Vierhundert » das Volk mit der falschen Zusage, der König werde Geld geben. Im II. Buche der *Politica* ist Solon der Urheber einer gemischten Verfassung, 'Aθπ. XLI, 2 der Demokratie. *Pol. II*, 1274 a 2; a 16 f.; III, 1281 b 32 ff. werden von Solon Wahl und Euthyne der Magistrate dem Volke zugewiesen, 'Aθπ. VIII, 1 und 4 wird von Losen ἐκ προκρίτων und Oberaufsicht des Areopags geredet¹.

Soweit wir, was Sparta betrifft, urteilen können, so scheint es keine bedeutende Abweichungen gegeben zu haben zwischen der Politeia der Lakedaimonier und den *Politica*². Hinsichtlich des nicht-lykurgischen Ursprunges des Ephorats³ wie auch in der Ansicht, Lykurg habe die Tyrannis des Charilaos beendet,⁴ stimmen beide Werke überein; zwar heisst Charilaos II, 1271 b 25, wie bei Plutarch *Lyc.* III, 6; V, 2 und 8 König, aber da nach Plato, *Epist.* VIII, 354 b Lykurg eingriff als sein Königtum in Tyrannis zu entarten drohte, liegt hier wohl kein Widerspruch vor. Nur findet man *Pol. II*, 1271 b 25 (wie *Fr.* 611, 10 Rose³ und Plut., *Cleom.* X, 8; *Gracch.* XLV, 3) die Namensform Charillos, vielleicht eine Andeutung dass Aristoteles aus dem Gedächtnis zitiert.

Man bekommt nicht den Eindruck, dass Aristoteles die Resultate seiner Studien auf dem Gebiete der Staatsverfassungen systematisch für seine *Politica* ausgewertet hat. Zwar ist seine Dokumentation zum Verfassungswechsel und seinen Ursachen im V. Buche überraschend reich und es ist möglich, dass Aristoteles diese Dokumentation einer spe-

¹ S. weiter Weil, *a.a.O.*, S. 255 ff.; Day-Chambers, *a.a.O.*, passim. ² S. Weil, *a.a.O.*, S. 244. ³ Cf. V, 1313 a 26 ff.; *Fr.* 534 und 611, 10 Rose³; Plut., *Lyc.* VII, 1-2 und schon Plat. *Leg.* III, 692 a. ⁴ Cf. V, 1316 a 34; *Fr.* 611, 10.

ziellen systematischen Untersuchung verdankt; das kann dann aber eben nicht eine *Politeia* gewesen sein, höchstens eine Materialsammlung, z.T. beruhend auf den damals schon vorliegenden Politeiai. Übrigens wird in den *Politica* die historische Dokumentation nur etwas zerstreut und willkürlich geboten. Man bekommt stark den Eindruck dass Aristoteles nur dokumentiert, wenn er die Beispiele im Gedächtnis zur Verfügung hat, dass er seine Dokumentation nur über seine Auseinandersetzungen ausschüttet aus der Fülle seines umfassenden Wissens, ohne für jeden Fall systematisch nach Dokumentation zu suchen. Instruktiv ist, dass er die aus Herodot V, 92 ζ f. bekannte Geschichte vom Rate des Thrasybulos an Periandros wiedergebend (III, 1284 a 26 ff.; V, 1311 a 20 ff.) den Periandros zum Ratgeber des Thrasybulos macht. Wie Weil bemerkt¹: «de toute façon, il ne s'agit pas là d'érudition véritable concernant l'histoire de Corinthe». Aristoteles benützte in ihm bekanntes Vorbild, das er auch bei seinen Hörern als bekannt voraussetzt, denn im V. Buche deutet er diese Geschichte nur kurz an.

Auch sonst deutet unser Philosoph oft nur ganz kurz an, was er als allgemein bekannt voraussetzt, wie das delphische Messer (I, 1252 b 2), die Rassel des Archytas (VIII, 1340 b 26) und die aus Herodot II, 172 allgemein bekannte Geschichte vom Fussbecken des Amasis (I, 1259 b 8 f.). Das II, 1267 b 18 erwähnte Gesetz des Diophantos² scheint er bei seinem Publikum als bekannt vorausgesetzt zu haben ebenso wie den Wahlmodus der spartanischen Ephoren (II, 1270 b 26 ff.) und die Hauptlinien der spartanischen Verfassung (II, 1265 b 35 ff.). Das wird auch ersichtlich in der eingehenden und ausführlichen Kritik an der Verfassung Spartas im II. Buche: er braucht seinen Schülern und Mitarbeitern nicht zu erzählen dass Sparta zwei Könige habe oder

¹ a.a.O., S. 284. ² Wohl nur Vorschlag geblieben; s. Newman z. St.

wer die Ephoren seien; das wusste ja ein jeder, der nur einige Bildung besass. Aber wenn es ihm erwünscht erscheint, fügt er nähere Auskunft hinzu, z.B. hinsichtlich des Gesetzes das Vätern von drei oder vier Söhnen besondere Vorrechte gewährte (II, 1270 b 3 f.). Darum gibt er auch über die weniger allgemein bekannte Verfassungen Kretas und Karthagos etwas mehr Auskünfte, setzt er (II, 1269 a 1 ff.) wenn er eine altertümliche Sitte aus Kyme kritisiert, hinzu, wie es sich damit verhielt, und gibt er VI, 1319 a 14 ff. nähere Aufklärung über das von ihm genannte Gesetz der Aphytaier, das nicht jedermann bekannt gewesen sein wird.

Nicht immer nennt Aristoteles die Namen der Beispiele, auf welche er sich beruft und wiederholt redet er nur von «einigen», «einigen Staaten» oder «vielen Staaten» (II, 1272 b 2; III, 1278 a 6; 1278 a 26). Man darf bei einem so sorgfältigen Gelehrten nicht bezweifeln dass, wenn er von «einigen» redet, es tatsächlich auch Beispiele gab. Und in der Tat, nicht nur redet er einmal (II, 1266 b 16) von «einigen», um nachher Beispiele mit Namen anzuführen; er sagt auch, dass man bestimmte Beamte $\delta\lambda\omega\rho\iota$ oder $\delta\gamma\rho\nu\delta\mu\o\iota$ nannte (VI, 1321 b 30; VII, 1331 b 15), und tatsächlich findet die erste Bezeichnung sich in Thessalien (*IG IX*, 2, 257, 1, sogar als eponymes Amt), während die zweite uns in den platonischen *Nomoi* begegnet.

Auch wenn Aristoteles sich nicht ausdrücklich auf historische Beispiele beruft, werden diese vielmals dagewesen sein. So bezieht seine Darstellung sich wiederholt auf Athen, ohne dass der Name dieser Stadt genannt wird. Wenn er V, 1304 b 12 ff. die «Vierhundert» und den Krieg gegen die Lakedaimonier erwähnt, ist jeder Zweifel ausgeschlossen; ebenso leuchtete es jedem Hörer oder Leser ein, dass IV, 1296 a 32 ff. Athen und Sparta gemeint waren. An anderen Stellen ist es deutlich dass Athen gemeint ist oder wenigstens an erster Stelle Modell gestanden hat als Vorbild einer entarteten, radikalen Demokratie (cf. II,

1268 *b* 9 f.; IV 1292 *a* 6 ff.; 1293 *a* 2 ff.; 1298 *a* 29 ff.; VI, 1320 *a* 4 ff.). Das gilt speziell, wenn Aristoteles über den scharf von ihm verurteilten Misthos redet (II, 1267 *b* 1 ff.; IV, 1293 *a* 4 ff.; VI, 1317 *b* 31 ff.; 1320 *a* 17 f.) und abschätzig von den «unnützen Liturgien» spricht (V, 1309 *a* 18 f.; VI, 1320 *b* 4).

Auch sonst deutet Aristoteles öfters nur an welches Beispiel ihm vor Augen steht, z.B. wenn er vom Zerwürfnis des Nauarchen mit den Königen in Sparta redet (II, 1271 *a* 39); es leuchtete seinen Hörern selbstverständlich ein, dass er besonders an Lysandros dachte, dessen Streit mit den Königen er auch V, 1301 *b* 19 f. und 1306 *b* 32 f. als Beispiel verwendet. Der ξενικὸς πόλεμος auf Kreta (II, 1272 *b* 20 ff.) ist wahrscheinlich die Expedition des Phokers Phalaikos nach Kreta in 345 v. Chr.¹; das wird nicht ausdrücklich gesagt, weil dies ein Aufsehen erregendes Ereignis der jüngsten Zeit war, um das ein jeder wusste. Wenn Aristoteles sich IV, 1298 *b* 36 ff. äussert zu den Befugnissen welche das Volk in einer gemischten Verfassung haben soll, denkt er höchstwahrscheinlich auch an Sparta (cf. Plut., *Lyc.* VI, 8). Er nennt keine Beispiele, wenn er von der oligarchischen, das Gegenstück zum Misthos der entarteten Demokratie bildenden Massregel, die wohlhabenden Bürger, die ohne zwingenden Grund als Richter, Mitglied der Volksversammlung, usw. abwesend sind, mit einer Geldbusse zu strafen, redet (IV, 1294 *a* 37; 1297 *a* 14 ff.; 1298 *b* 16 ff.), nur dass wir vernehmen, dass eine ähnliche Massregel in den Gesetzen des Charondas vorgesehen war (1297 *a* 24)², und dass ähnliche Massnahmen sich in den platonischen *Gesetzen* fanden (cf. VI, 756 *c* ff.; 764 *a*; 765 *c*), welche Massnahmen Aristoteles als oligarchisch rügt (II, 1266 *a* 8 ff.). In 'Αθην. XXX, 6 wird uns aber mitgeteilt, dass eine derartige

¹ S. Weil, *a.a.O.*, S. 208 f. ² Dieses Gesetz sei «unverdächtig», meint Busolt, *a.a.O.*, S. 379.

Massregel auch geplant war für die oligarchische Verfassung von 411 v. Chr.; dieselbe Sanktion findet sich auch in der sogenannten drakontischen Verfassung (IV, 3). Der Gedanke also, die Wohlhabenden zu zwingen, sich ihren staatlichen Verpflichtungen nicht zu entziehen, war jedenfalls ein Lieblingsgedanke oligarchischer Theoretiker in Athen, und dessen werden wenigstens die meisten Zuhörer des Aristoteles in Athen gewärtig gewesen sein.

Im Lichte des Vorhergehenden ist es deutlich, dass auch in den Fällen, in denen Aristoteles von Erscheinungen, Massnahmen und Möglichkeiten auf dem Gebiete der Staatsverfassungen redet, ohne Beispiele zu nennen und ohne dass wir welche ausfindig machen können, es solche in der bunten Welt der griechischen Poleis gegeben haben kann, dass Aristoteles es also nicht für notwendig hielt Beispiele anzuführen oder sie vielleicht auch nicht gleich zur Verfügung hatte. Es gibt aber Fälle, in denen es sich um Erscheinungen, Massregeln oder Möglichkeiten zu handeln scheint, die der Philosoph sich selbst konstruiert hat, als er bei seinem Nachdenken über die staatlichen Erscheinungen gleichsam mit den ihm aus umfassendem und gründlichem Studium vertrauten Elementen des Polislebens experimentierte, ohne sich nachher allzusehr um die Frage zu kümmern, ob das was er sich gedacht hatte sich auch in der Realität der Poliswelt vorfand. Instruktiv ist in Bezug hierauf was er hinzufügt, nachdem er als Beispiel angeführt hat wie Sardanapalos Verachtung erregte, weil er mit den Weibern Wolle spann: εἰ ἀληθῆ ταῦτα οἱ μυθολογοῦντες λέγουσιν· εἰ δὲ μὴ ἐπ’ ἐπείνου, ἀλλ’ ἐπ’ ἄλλου γε ἀν γένοιτο τοῦτο ἀληθές¹.

Wenn Aristoteles III, 1285 b 29 ff. die παμβασιεία einführt, nachdem er im Vorhergehenden alle damals und früher existierenden Formen des Königtums behandelt hatte, das Königtum der heroischen Zeit, das despotische,

¹ V, 1312 a 2 ff.

aber gesetzliche Königtum der Barbaren, die Aisymmetie und das lakonische Königtum, fragt man sich vergebens, welches in der Realität vorkommendes Königtum hier das Vorbild gewesen sein kann. Man sollte das auch nicht fragen, denn Aristoteles selbst zeigt uns in seiner Diskussion der $\pi\alpha\mu\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\alpha$, das es ihm um die Berechtigung einer absoluten Herrschaft ohne Gesetze geht, um eine Problematik also die auch bekannt ist aus der *Politeia* und dem *Politikos* des Platon, nur mehr als bei Platon zugespitzt auf die Herrschaft einer einzelnen Person¹. Weiter erhellt sich aus 1285 b 33 ff., dass Aristoteles die $\pi\alpha\mu\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\alpha$ brauchte als Gegenstück zum lakonischen Königtum; die anderen Formen des Königtums liegen ja zwischen diesen beiden. Schliesslich findet sich die $\pi\alpha\mu\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\alpha$ IV, 1295 a 17 ff. als das Gegenstück zur vollendeten Tyrannis. Die Schlussfolgerung scheint berechtigt, dass Aristoteles die $\pi\alpha\mu\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\alpha$ um der Systematik willen eingeführt hat, obwohl er in der Realität kein Beispiel dieses staatstheoretischen Begriffes aufzeigen konnte.

Ähnlich steht es um die erste der fünf IV, 1291 b 30 ff. von Aristoteles angeführten Arten der Demokratie. Diese wird sonst nicht genannt und IV, 1292 b 25 ff. und VI, 1318 b 6 kennt Aristoteles nur vier Abarten der demokratischen Verfassung. Die erste Form ist, wie es scheint, als nur-theoretisches Gebilde nicht weiter in Betracht genommen².

Ein weiteres Beispiel findet sich V, 1306 b 6 ff.: durch eine beträchtliche Steigerung des Wertes der Besitztümer in einer Zeit grosser Wohlfahrt werden in einer Oligarchie oder Politeia alle den vorgeschriebenen Zensus erreichen wodurch eine Demokratie entsteht. Hierfür gibt Aristoteles kein Beispiel, während es doch in dem Kontext von

¹ E. Barker in seiner Übersetzung (Oxford 1946, reprinted New York, 1962), S. 144. ² S. Weil, *a.a.O.*, S. 38 f.; 354; Chambers, TAPA 92, 1961, S. 20 f.

historischen Beispielen strotzt. Es wäre ihm hier auch wohl schwer gefallen ein Beispiel anzuführen, weil es auch in sehr reichen Staaten immer noch wohl einige Besitzlosen gegeben haben wird.

Auch kann man mit Recht bezweifeln, ob alle Möglichkeiten um die oligarchische Wahl und Zensusqualifikation mit der demokratischen Lösung ohne Zensusqualifikation zu kombinieren in den *τρία μόρια τῶν πολιτειῶν* (IV, 1297 b 35 ff.) auch in der wirklichen Poliswelt vorkamen. Namentlich gilt das von der als gerechte Mischung bezeichneten gleichzeitigen Zuverkennung von Misthos für Arme die eine staatliche Funktion ausüben, und der Geldstrafe für Wohlhabende, die sich dem Staatsdienst entziehen wollen (1294 a 37 ff.; 1297 a 38 ff.); allenfalls lässt der Wortlaut des Aristoteles hinreichend Raum für die Vermutung, dass er diese Möglichkeit nur als eine theoretische betrachtete. Auffällig ist, dass er gerade dieser Form der Mischung, dem Zusammengehen beider Komponenten, den Vorzug gibt (s. auch VII, 1327 b 35 ff.); das findet sich auch in seiner Auffassung der solonischen Verfassung (II, 1273 b 35 ff.): Solon habe nicht eine unvermischtte Oligarchie gestürzt und die Demokratie der Väter herbeigeführt durch eine Mischung von oligarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen¹, er habe nur den bestehenden oligarchischen Elementen, Areopag und Wahl der Beamten, den Einfluss des Volkes hinzugefügt. Wenn also die Kombination von IV, 1297 a 38 ff. wahrscheinlich nicht in der Realität der Poliswelt vorkam, so ist die Art der Mischung doch, wenigstens nach der Meinung des Aristoteles, eine die sich in der Realität bewährt hat.

Es ist also sehr wahrscheinlich, dass Aristoteles auch in seinen Analysen des Staatslebens und der Verfassungen

¹ Die *έννοι*, die so dachten, sind wohl eher mit Morrow, *a.a.O.*, S. 83 im Kreise der Akademie zu suchen, als mit Fuks, *a.a.O.*, S. 21 im Kreise des Theramenes.

in den Büchern III-VI theoretisiert und schematisiert, sei es auf Grund eines reichen und tiefen Wissens der politischen Wirklichkeit und ständig auf diese Wirklichkeit zurückweisend und zurückgreifend¹, dass er also auch in den Büchern III-VI nicht Empiriker ist, sondern Theoretiker, Theoretiker jedoch auf empirischer Grundlage.

Mit dieser Erkenntnis bewaffnet wenden wir uns jetzt dem neuerdings von Day und Chambers ausführlich erörterten Problem zu, wie Aristoteles seine theoretische Auffassung der Demokratie in den *Politica* für seine Geschichte der athenischen Verfassung in der 'Αθηναίων Πολιτεία verwendet². Nach ihnen finden die vier Formen der Demokratie aus den *Politica*, die auch chronologisch zu fassen sind (VI, 1318 b 6 ff.; 1319 a 40 f.) sich auch in der 'Αθηναίων Πολιτεία: die solonische Verfassung, die kleisthenische, die Zeit der Vorherrschaft des Areopags von 480 bis 462 v. Chr. und die ihr folgende radikale Demokratie. Auch wenn man einräumt, dass 'Αθπ. XLI, 2 vier und nur vier Formen der Demokratie in der Geschichte der athenischen Verfassung unterschieden werden, soll man die Darstellung der 'Αθηναίων Πολιτεία nicht zu viel in das Schema der *Politica* pressen. Der Versuch von Day und Chambers³, aufzuzeigen dass die dritte Form der Demokratie in den *Politica* zur Areopagverfassung stimmt, ist nicht gelungen. Die von Aristoteles angenommene Areopagverfassung ist von ihm, wie schon von Herrn Weil dargelegt wurde, als eine Rückwendung vom demokratischen Radikalismus betrachtet worden⁴ und das Kriterium τὸ πᾶσι μετεῖναι τῶν ἀρχῶν (IV, 1292 a 4) ist nicht anwendbar auf die Darstellung in der 'Αθηναίων Πολιτεία, wo die Zulassung

¹ So auch N. G. L. Hammond, Class. Review, N. S. 14, 1964, S. 35.

² S. auch die Rezension Hammonds, a.a.O., S. 34 ff. J. J. Keaney, *The structure of Aristotle's Athenian Politeia*, Harv. Stud. in Class. Philol. 67, 1963, S. 141 A. 1 nimmt an, *Pol.* IV-VI sei später geschrieben als die 'Αθπ.; seine Begründung steht jedoch noch aus. ³ a.a.O., S. 120 ff. ⁴ So auch Hammond, a.a.O., S. 36.

der Zeugiten zum Archontat erst nach 462 v. Chr. gesetzt wird (XXVI, 2). Die solonische Verfassung ist in den *Politica* nicht einmal eine Demokratie, sondern eine gemischte Verfassung. Und eben die radikale Demokratie der Ἀθηναίων Πολιτεία ist nicht einmal ganz das Spiegelbild der τελευταία δημοκρατία der *Politica*: dass die Psephismata Vorzug haben vor den Gesetzen (IV, 1292 a 6 ff.) findet sich in der Ἀθηναίων Πολιτεία nicht, abgesehen vom Strategenprozess¹; wohl aber redet Aristoteles wiederholt von der γραφή παρανόμων, welche ja die bestehenden Gesetze schützen sollte. Weiterhin ist zu bemerken, dass Pol. IV, 1292 a 5 ff. zwar eine Radikalisierung der letzten Demokratie angenommen wird, doch dass die Allgewalt des Volkes schon am Anfang als charakteristisch genannt wird. Die Radikalisierung der Demokratie nach 462 v. Chr. ist in der Ἀθηναίων Πολιτεία ein Prozess von langer Dauer (cf. XXVI, 1; XXVII, 1) und die Macht usurpiert des athenischen Volkes war nach XLI, 2 eben in der Gegenwart noch nicht abgeschlossen.

Aristoteles scheint sich also, als er sich in die Verfassungsgeschichte Athens oder was er dafür hielt versenkte, ziemlich weitgehend vom theoretischen Schematismus der *Politica* distanziert zu haben. Wenn aber andererseits nicht bestritten werden soll, dass die Ἀθηναίων Πολιτεία den Einfluss der Theorien der *Politica* aufweist, so soll dabei nicht vergessen werden, dass dem letzten Werke und nicht zuletzt seiner Behandlung der Demokratie und ihrer Abarten eine eingehende Beobachtung der Erscheinungen des staatlichen Lebens vor allem auch Athens zu Grunde liegt, dass daher das Schema des Aristoteles mit Bezug auf die Arten der Demokratie sich in mancher Hinsicht berührt mit den Gegebenheiten des realen politischen Lebens und dass daher manches aus diesem Schema sich selbstverständlich in der

¹ XXXIV, 1; auch XLI, 2: πάντα διοικεῖται ψηφίσμασιν καὶ δικαστηρίοις besagt nicht, dass man die Gesetze nicht beobachtet.

aristotelischen Darstellung der athenischen Verfassungsgeschichte wiederfindet, ohne dass diese sich vollkommen dem Schema der *Politica* angepasst hat.

Das lässt sich auch nachweisen an der von Day und Chambers hervorgehobenen Bedeutung des Anwachsens der Bevölkerung für das Entstehen einer immer radikaleren Demokratie. Sie meinen¹, dass Aristoteles in seinen Quellen keine Data für das Wachsen der Bevölkerung Athens im VI. und V. Jahrhundert gefunden hat, dieses Wachsen aber einfach vorausgesetzt hat auf Grund seiner Theorie vom Zusammenhang zwischen einer grossen Stadtbevölkerung und einer radikalen Demokratie. Das Wachsen der Bevölkerung Athens zwischen der Zeit Solons und dem peloponnesischen Krieg war wohl allgemein bekannt und es gab auch Mitteilungen z.B. über die Stärke der militärischen Aufgebote und die Zahl der Empfänger von Kornspenden. Auch Aristoteles wird davon gewusst haben, und dieses Wissen hat zweifelsohne in den *Politica* den Hintergrund gebildet für die These, dass eine sehr grosse Bevölkerung fast notwendig zu einer radikalen Demokratie führt. Day und Chambers mögen Recht haben darin, dass diese These auch die 'Αθηναίων Πολιτεία beeinflusst hat, aber der Hintergrund ist nichtsdestoweniger ein Wissen um die grosse Zunahme der Bevölkerung Athens in der Blütezeit des athenischen Staates.

Die Erkenntnis, dass Aristoteles in den *Politica* theoretisiert auf Grundlage eines umfassenden auf empirischem Wege gewonnenen Wissens ist auch von Bedeutung für das Problem der Beurteilung Spartas durch Aristoteles. Wie schon ausgeführt wurde, äussert er sich oft sehr kritisch zur spartanischen Verfassung. Schon W. Oncken hat hervorgehoben, dass Aristoteles der erste Grieche war, der die spartanische Verfassung historisch-kritisch betrachtet hat,

¹ a.a.O., S. IX.

und nennt seine Darstellung dieser Verfassung « die erste authentische Erforschung des spartanischen Staates »¹. Doch ist Aristoteles in mancher Hinsicht stark vom spartanischen Staatsideal, oder besser, vom Staatsideal der Bewunderer Spartas, beeinflusst worden. Daher hat F. Ollier eine zweifache Betrachtungsweise Spartas bei ihm aufzudecken versucht², zwei Auffassungen die einander vollkommen widersprechen, die des von Platon und der Akademie beeinflussten Theoretikers und die des scharfen Beobachters der politischen Wirklichkeit³. Das kann nicht richtig sein, denn Aristoteles spricht sich nicht nur auch über die Demokratie ziemlich nuanciert aus, sondern er bleibt auch in den scheinbar empirischen Büchern vor allem der Theoretiker. Als Theoretiker mit gemässigt oligarchischen Sympathien sind die Grundgedanken der spartanischen Verfassung ihm mehr oder weniger kongenial, aber er hat auch ein scharfes Auge für die Mängel in der Ausarbeitung dieser Grundgedanken in der Praxis. Während schon Platon, der den politischen Zusammenbruch Spartas erst im reifen Mannesalter sah, der lykurgischen Verfassung nicht unkritisch gegenüberstand, hat Aristoteles (dem als Nordgriechen die Lebensführung und Kulturlosigkeit der Spartaner vielleicht ohnehin schon weniger zusagten als den antidebakrischen athenischen Lakonophilen) das Scheitern der spartanischen Verfassung in der Praxis schon als ganz junger Mensch erlebt. Die Verfassung Spartas ist für ihn zwar eine Mischverfassung, aber mit mangelhafter Mischung, und gerade auch darum, darf man vermuten, weist er so nachdrücklich auf die Mängel dieser Verfassung.

Es ist erklärlich, dass Aristoteles der spartanischen Verfassung viel Aufmerksamkeit widmet. Viele oligarchisch Gesinnten standen im Banne des « mirage spartiate » und

¹ *Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen II*, Leipzig 1875, S. 330. ² *Le mirage spartiate I*, Paris 1933, S. 315; 318 ff.

³ a.a.O., S. 319; 325 ff.

darum hat Aristoteles die spartanische Verfassung und die vielfach zusammen mit ihr genannte kretische sowie die vielleicht erst später hinzugefügte karthagische¹ im II. Buche einer genauen Prüfung unterzogen (cf. 1260 *b* 30). Sparta gehört aber nach Aristoteles auch zu den seltenen Mischverfassungen «aristokratischer» Prägung, wie Kreta und Karthago; auch das ist eine Ursache der grossen Aufmerksamkeit, die er der spartanischen Verfassung, nicht nur im II. Buche, widmet. Denn obwohl er sich der Ausnahmestellung Spartas in der griechischen Welt bewusst gewesen zu sein scheint (cf. IV, 1288 *b* 41), eignete sich dessen Verfassung doch sehr gut um sie als Beispiel anzu führen: das spartanische Material wird dem Aristoteles, und wenigstens zum grössten Teile auch seinen Zuhörern, verhältnismässig gut bekannt gewesen sein.

Waren die aus Aristokratie, Oligarchie und Demokratie gemischten Verfassungen selten, auch die aus Demokratie und Oligarchie gemischten Politeiai kann er nur selten in der Realität aufweisen. Zwar scheint er, wenn er um die Bestimmung des Begriffs Politeia bemüht ist, anzunehmen, dass es ziemlich viel Staaten mit dieser Verfassungsform gebe (IV, 1294 *a* 15 f.), sobald er sich aber mit der historischen Realität befasst, sieht er sich zur Erkenntnis gezwungen, dass diese Staatsform sich nur selten vorfindet (IV, 1293 *a* 41). Die Ursachen dafür werden später von ihm angegeben (1296 *a* 22 ff.). Es habe, so sagt er 1296 *a* 36 ff., diese Verfassung nie oder nur ganz selten gegeben² und nur ein Staatsmann in führender Stellung habe sich überreden lassen eine solche Verfassung in Kraft zu setzen. Die Frage, wen Aristoteles hier hat andeuten wollen, hat viele Lösungen gefunden³ und wird vielleicht niemals endgültig beant-

¹ S. Weil, *a.a.O.*, S. 254 ² Zu den seltenen Beispielen ist Tarent zu zählen, das nach V, 1303 *a* 5 f. bis kurz nach den persischen Kriegen eine Politeia war. Vgl. auch 1303 *a* 20. ³ Zusammenfassung bei Weil, *a.a.O.*, S. 412 ff.

wortet werden. Es mag aber sein, dass IV, 1297 *b* 22 ff. eine Handhabe bietet. Aristoteles sagt da nämlich, dass das Wachsen der Städte und die Zunahme der Zahl der Waffenträger dazu führte, dass mehr Bürger als vorher Anteil hätten an der Staatsverwaltung; darum nannte man früher Demokratie, was heute Politeia genannt wird. Das ist also die alte Verfassung *ἐκ τῶν ὀπλιτεύοντων*, die Verfassung *ἀπὸ τιμημάτων*, die nach *E.N.* VIII, 1160 *a* 34 ff. mit der Politeia identisch ist, das ist die der aristotelischen Politeia so ähnliche solonische Verfassung, über welche unser Philosoph sich so günstig äussert¹, die die Verwaltung der Polis den Waffenbesitzern überliess, die hohen Ämter den Reichen reservierte, aber der Masse des Volkes doch einen gewissen Anteil an der Ausübung der Staatsmacht zusprach (vgl. auch VI, 1318 *b* 27 ff.).²

Der Gedanke der gemischten Verfassung war älter als Aristoteles und wird ihm daher wohl nicht aus der Betrachtung der Verfassung Solons aufgegangen sein; aber als er, auf Grund theoretischer Erwägungen und wohl auch von den Auffassungen gemässigter Oligarchen vom Typus des Theramenes beeinflusst, zu seiner Auffassung der Politeia, der aus Demokratie und Oligarchie gemischten Verfassung, gekommen war, sah er dass diese sich in der Praxis nur ganz selten vorfand und konnte er nur ein Beispiel nennen, das seine Hörer ansprach, und zwar die bekannte und wiederholt von ihm mit Sympathie genannte solonische Verfassung, die

¹ II, 1274 *a* 11 ff.; III, 1281 *b* 31 ff.; IV, 1296 *a* 18 f.; *Aθπ. XI*, 2: *τὰ βέλτιστα νομοθετήσας*. ² Die an sich ansprechende Annahme, dass Aristoteles hinzieht auf Theramenes (so Newman, *a.a.O.* I, S. 470; IV, S. 220) hat weniger für sich; Theramenes wird zwar in der *Αθηναίων Πολιτείᾳ* günstig beurteilt (XXVIII, 5; XXXII, 2; XXXIII, 2), aber in den *Politica* wird sein Name nie genannt, und die Zuhörer würden doch wohl kaum verstehen können, dass Aristoteles ihn meinte und nicht den kurz vorher als einen der besten Gesetzgeber genannten Solon.

ja schon lange den Gegnern der Demokratie in Athen das Idealvorbild der πάτριος πολιτεία gewesen war.

Also ist die Politeia des Aristoteles aus seinem Theoretisieren hervorgegangen, wenn auch immer vor Augen gehalten werden muss, dass die theoretischen Erwägungen des Stagiriten eine umfassende Kenntnis des realen staatlichen Lebens als Hintergrund haben. Wenn er dann später die Politeia auch historisch belegen kann, so kann man sich doch nicht des Eindruckes erwehren, die Bedeutung der Politeia als Verfassungsform wäre, wenn sie historisch gar nicht zu belegen gewesen wäre, dadurch nicht beeinträchtigt worden, wie aus den Worten η μηδέποτε — η δλιγάνις καὶ παρ' δλιγοῖς (1296 a 37 f.) hervorzugehen scheint. Die gemischte Verfassung bei Aristoteles ist ein Gebilde des theoretischen Nachdenkens über das staatliche Leben, wie die gemischte Verfassung überhaupt ein theoretisches Gebilde ist und nicht eine wirklich existierende Staatsform. Aristoteles hat jedoch versucht seine Mischverfassung historisch zu belegen, die aristokratisierende Form mit den Verfassungen Spartas, Kretas und Karthagos, die Politeia mit dem solonischen Staate der Waffenträger.

Die Weise, in der Aristoteles seine historischen Beispiele verwendet, steht nicht weit von dem Platon der *Gesetze*, der im III. Buche dieses Werkes die Geschichte verwendet um seine vorher gefassten staatsphilosophischen Thesen zu illustrieren und zu erhärten. Es gibt jedoch auch einen sehr wichtigen Unterschied: die historischen Beispiele Platons sind in viel grösserem Masse von seinen staatsphilosophischen Gedanken beeinflusst und geprägt worden als die des Aristoteles. Dessen Interesse und Ehrfurcht für die empirische Wirklichkeit und für die Umstände in der Praxis, wodurch er sogar dazu kommt zu sagen, dass in bestimmten Umständen eine andere Verfassung passender sein kann als diejenige die objektiv die beste wäre (IV, 1296 b 10 ff.), verleiht auch seinen theoretisierenden Darstellungen oft

eine grosse Wirklichkeitsnähe. Gerade dieses Zusammengehen von theoretischer Tiefe und frischer Wirklichkeitsnähe macht die *Politica* des Aristoteles zu einem Buche, dessen Lektüre immer wieder fesselt, bereichert und belehrt.

DISCUSSION

M. Stark: Die Ausführungen von Herrn Aalders über Verfassungsformen, die sich als rein theoretische Gebilde zu erkennen geben, bestätigen meine Beurteilung der Bücher IV-VI.

Dass andererseits Platon auch theoretisiert, zeigt sich *Leg.* III-IV, wo er keine bestimmte Mischung, sondern bald eine Mischung aus drei, bald aus vier, aber auch aus zwei Elementen bzw. Verfassungsformen fordert.

Aber Aristoteles betont in *Pol.* IV-V schärfer als Platon, dass auch die gemischte Verfassung zerstört werden kann.

M. Dhondt: Depuis Jaeger, on admet généralement que les livres IV-VI de la *Politique* sont plus réalistes, les autres livres plus platoniciens. Mais s'il y a une différence entre Platon et Aristote quant à la façon de se servir des données historiques, comme M. Aalders l'a remarqué, n'y a-t-il pas lieu de constater également une différence entre les deux groupes de livres de la *Politique* d'Aristote ? Et le recours aux « lieux communs » par M. Moraux, ne confirme-t-il pas cette différence ?

M. Aalders: Ich glaube nicht, dass Aristoteles in den Büchern VII und VIII die historischen und staatsrechtlichen Beispiele auf eine andere Weise benutzt als in den Büchern III-VI. Wohl ist in den Büchern VII-VIII die historische Dokumentation spärlicher als etwa in Buch V, wo sie überaus reichhaltig ist. Das ist aber zu erklären durch die Verschiedenheit des Gegenstandes in den verschiedenen Büchern.

M. Weil: Il me semble que la nature ou l'origine de la documentation n'est pas entièrement homogène. En particulier, les livres VII et VIII font appel à une documentation qui évoque les *Nomima* des barbares beaucoup plus que les *Constitutions*. Ce fait, qui a été remarqué, je crois, par E. Barker surtout, comporte des conséquences relatives à la chronologie de l'œuvre. Et il convient aussi de préciser que dans cette fin de la *Politique*, Lacédémone est associée à la Crète, comme elle l'est dans d'autres

textes qui paraissent anciens, tandis qu'ailleurs, dans la *Politique* encore, c'est à Carthage qu'elle est associée.

M. Gigon: Ist mit der $\pi\alpha\mu\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\alpha$ nicht der Typus des orientalischen Grosskönigtums gemeint, wo dem Einen freien $\delta\epsilon\sigma\pi\tau\eta\varsigma$ das Volk der $\varphi\sigma\varsigma\iota\ \delta\sigma\lambda\omega\varsigma$ gegenübersteht? — Zweitens ist in dem ganzen Bereich auch das Zusammenfliessen mehrerer Gesichtspunkte zu erkennen: einmal das Interesse des Aristoteles, sämtliche Kombinationsmöglichkeiten als eine feste Anzahl von Grössen zu vergegenwärtigen (vgl. *E.E.* I, 1), sodann die Tradition der Biologie, die schon in vorsokratischer Zeit mit Mischungen und Mischungsverhältnissen operiert hat. — Drittens bleibt zu fragen, ob nicht der Einfluss Dikaiarchs auf die spätere Zeit überschätzt, derjenige des Theophrast etwa auf Polybios unterschätzt wird.

M. Aalders: Was die erste Bemerkung Herrn Gigons betrifft möchte ich darauf hinweisen, dass aus III, 1285 a 20 ff. hervorgeht, dass Aristoteles das erbliche Königtum der barbarischen Reiche Asiens als ein gesetzliches despotisches Königtum ansah.

Zur dritten Bemerkung Herrn Gigons möchte ich sagen, dass über die Gedanken des Theophrastos bezüglich der Mischverfassung nichts bekannt ist. Nach der m. E. wahrscheinlichsten Interpretation der diesbezüglichen Fragmente des Dikaiarchos jedoch findet sich bei ihm die Auffassung einer Mischverfassung zusammengestellt aus den Komponenten Aristokratie, Demokratie und Monarchie, wofür Sparta das Beispiel abgibt. Das ist die Linie die hinsichtlich der Theorie der Mischverfassung sich auch bei Polybios und Cicero findet; der letztgenannte schätzt bekanntlich den Dikaiarchos sehr.

M. Moraux: Si l'idéal de la constitution est, comme le pense M. Aalders, un produit de la réflexion politique plutôt qu'une déduction tirée d'observations sur la vie réelle des cités, il serait intéressant de refaire l'histoire de la théorie du mélange correct dans des domaines autres que la politique, dans la médecine notamment, où cette théorie a joué très tôt un rôle important. On la trouve aussi chez certains présocratiques.

Dans la *Politique* elle-même, il y a un chapitre curieux où l'on retrouve la théorie du mélange correct. Il s'agit de VII, 7, où Aristote se demande quels caractères doivent présenter, pour bien faire, les populations destinées à réaliser la constitution la meilleure. Les peuples des régions froides de l'Europe ont beaucoup de courage, mais manquent d'intelligence, les peuples d'Asie sont intelligents, mais sans courage, tandis que les Grecs possèdent à la fois courage et intelligence, ce qui explique leur liberté, leur sens politique, leur aptitude à commander. Ainsi, le courage seul et l'intelligence seule ne suffisent pas: il faut une heureuse combinaison de ces deux qualités. La perspective est la même dans la théorie de la constitution mixte: c'est à un mélange d'institutions démocratiques et d'institutions oligarchiques que cette constitution doit sa valeur, tandis que la démocratie à l'état pur ou l'oligarchie à l'état pur lui sont bien inférieures.

M. Aubenque: A propos du texte que vient de citer M. Moraux (1327 b 29 sqq.), je me demande si l'on est en droit d'assimiler $\mu\epsilon\sigma\delta\tau\eta\varsigma$ et $\mu\acute{\epsilon}\zeta\iota\varsigma$. Ici, l'idée de milieu (l. 29) semble bien associée à celle de mélange ($\chi\acute{\epsilon}\chi\rho\alpha\tau\alpha\iota$, l. 35). Mais il n'en est pas toujours ainsi. Ainsi, dans *E.N.* II, la $\mu\epsilon\sigma\delta\tau\eta\varsigma$ qu'est la vertu (et qui est en même temps $\lambda\kappa\rho\delta\tau\eta\varsigma$, 1107 a 7) ne peut évidemment être un mélange des deux vices qui constituent son excès et son défaut. Ceci n'aurait-il pu valoir aussi pour les constitutions ? M. Aalders disait, je crois: «Nicht jede gemässigte Verfassung ist eine Mischverfassung, aber jede Mischverfassung ist eine gemässigte Verfassung». Certes, mais ne pourrait-on alors concevoir une $\mu\acute{\epsilon}\sigma\eta\pi\omega\lambda\tau\epsilon\iota\alpha$ qui ne soit pas une «Mischverfassung» ?

M. Aalders: Tatsächlich braucht eine gemässigte Verfassung nicht immer durch Mischung entstanden zu sein. Man könnte z.B. hinweisen auf die gemässigte Oligarchie IV, 1298 a 39 f. und vielleicht auch auf die erste Demokratie 1291 b 30 ff.

M. Weil: Dans le passage que vient de citer M. Moraux (*Pol.* VII, 7), la Grèce n'est naturellement pas prise comme un tout uniforme; Aristote indique que le caractère ou le tempéra-

ment des peuples grecs est plus ou moins « mêlé »; à certains peuples conviendrait mieux, évidemment, le régime « mixte ».

Le passage du *Ménexène* que M. Aalders a mentionné dans son exposé ne pourrait-il pas être rapproché du jugement que Thucydide porte sur Périclès (II, 65, 9) et surtout de l'*Oraison funèbre*, où l'orateur montre qu'Athènes possède tout à la fois les avantages de la démocratie et ceux de l'oligarchie (ou de l'aristocratie)? Ce pourrait être un thème obligatoire, un lieu commun. La comparaison avec d'autres oraisons funèbres serait instructive.

M. Aalders: Wenn auch die bekannte Stelle bei Thukydides (II, 65, 9) vom Mischverfassungsgedanken nicht beeinflusst zu sein braucht (es handelt sich ja um ein Regime das dem Namen nach demokratisch, de facto aber monarchisch ist), sei doch die Möglichkeit anerkannt, dass Thukydides im II. Buch vom Gedanken der Verfassungsmischung beeinflusst ist. Dieser Gedanke mag wohl beträchtlich älter sein als unser erstes Zeugnis und geht vielleicht auf den Einfluss der Sophistik zurück.

M. Gigon: Der Text 1327 b 23 ff. ist ungewöhnlich traditionsreich: er ist nicht nur mit dem Ende des platonischen *Politikos* in Beziehung, sondern darüber hinaus mit alter ionischer ἴστοριη, und weist nach unten voraus auf die Ethnologie des Poseidonios.

M. Allan: Since Thucydides has been mentioned, let us not forget the speech attributed to the Corinthian envoys in book I, in which they try to incite the Spartans to war by means of a rhetorical antithesis between their temper and that of their opponents. There is no hint, perhaps, of a better middle type in which the slowness and steadiness of the Spartan was blended with the adventurous spirit and mental agility of the Athenian; this would be quite alien to the supposed purpose of the speech. But it requires no great intelligence in a reader of Thucydides to take this step.

M. Schaeerer: J'aimerais ajouter aux informations données tout à l'heure par M. Moraux sur les « mélanges » aristotéliciens l'exemple de la fin du *Philitébe* où Platon laisse couler dans un

même récipient la source de l'intelligence et celle du plaisir, en proportions inégales. La dialectique dichotomique du *Sophiste* et du *Politique* n'est, d'ailleurs, pas autre chose qu'une méthode appropriée à ce genre d'opération, et les définitions auxquelles elle aboutit sont autant de « mixtes », comparables, sur leurs plans respectifs, à ce mixte exemplaire que réalisa le Démiurge du *Timée* en mêlant dans un creuset le Même et l'Autre.

Mais ce qu'il importe de préciser, c'est que, jusqu'à l'avènement d'Aristote, le principe en vertu duquel se fait la réunion des contraires joue le rôle d'une norme transcendante. Tel aussi, dans la tragédie, le *deus ex machina*, qui intervient d'en haut pour associer deux thèses que les hommes ne parvenaient pas à composer (ex. la ruse et la franchise dans *Philoctète*). Aristote n'apporte, à cet égard, aucun élément radicalement nouveau, mais il situe le problème au niveau d'un humanisme excluant toute référence supraterrestre: il tend, en quelque sorte, profane l'idée de moyen terme. Comme ses prédecesseurs et surtout comme Platon, il tend chaque fois à réaliser une structure, un *κόσμος*, mais l'opération ne s'effectue plus au terme d'une démarche déductive à partir de principes idéaux; elle se fonde sur l'observation de faits et sur une préférence accordée par le philosophe aux formes politiques qui lui paraissent les plus harmonieuses et les plus durables. Une question: dans cette réunion de contraires, les deux termes rapprochés sont-ils de valeur égale, la préférence (*προτίθεσις*) est-elle accordée à l'un plutôt qu'à l'autre, comme c'est le cas chez Empédocle entre l'Amitié et la Discorde ou, chez Platon, entre le Même et l'Autre, entre l'intelligence et le plaisir ?

M. Allan: May I give an additional reply to the inquiry of Professor Schaefer about Aristotle's notion of political justice? In the *Politics*, references to book V of the *Ethics* greatly predominate over those to other parts of the *Ethics*. The justice required in the allotment of political duties and privileges is « distributive justice », we have in book V an analysis of its operation, and we find there that it works on the principle of giving rewards and imposing burdens in a manner proportional to merit, τὸ κατ'

ἀναλογίαν τὸν or τὸ κατ' ἀξίαν. A different standard of merit, called in one passage of the *Politics* ὑπόθεσις, prevails in each main style of constitution.

M. Aalders: Tatsächlich ist das *Meson* in der griechischen Welt nicht ein blasses Kompromiss, sondern es hat seinen eigenen positiven Wert. Es sei hingewiesen auf den Gedanken in Platons *Gesetzen*, die Verfassung Spartas röhre eigentlich her von Apollon, und auch auf die von Aristoteles vertretene Ansicht, die μεσότης beruhe nicht auf einem Gleichgewicht zwischen διλήγοι und πολλοί, sondern müsse getragen werden von der wertvollen Gruppe der μέσοι.

M. Weil: M. Aalders tend à penser que l'εἷς ἀνήρ de 1296 a serait Solon. Ce qui m'embarrasse alors c'est qu'Aristote vient de citer Solon avec Lycurgue et Charondas, rendant son allusion encore moins claire (1296 a 19 sq.); ce sont aussi et surtout le mot ἡγεμονία et le mot συνεπείσθη.

M. Aalders: Zwar nennt Aristoteles im Vorhergehenden nicht nur Solon, sondern auch Lykurg und Charondas, aber das Vorbild Solons wird den Hörern des Aristoteles am besten bekannt gewesen sein, und dessen Verfassung wird von Aristoteles auch deutlich πολιτεία genannt.

Was ἐφ' ἡγεμονίᾳ betrifft wäre einzuwenden, dass Aristoteles sich vielleicht nicht genügend vergegenwärtigt hat, dass Athen zur Zeit Solons nicht eine führende Stadt in Griechenland war, vielmehr ein etwas rückständiges Gebiet. Dass συνεπείσθη für die von mir nur mit einem gewissen Vorbehalt vorgeschlagene Lösung Schwierigkeiten ergibt, gestehe ich sofort. Nur sei darauf hingewiesen, dass Aristoteles sich vielleicht hier gedacht hat, Solon habe Berater und Mitarbeiter gehabt. Ich möchte hinweisen auf Plut., *Lyk.* V, wo die Rede ist von dem Rat des delphischen Gottes und später von Beratern und Mitarbeitern des Lykurgos, namentlich auf V, 7: τὸν δὲ μάλιστα τῶν Λυκούργου ἔργων κοινωνήσαντα πάντων καὶ συμπραγματευσάμενον τὰ περὶ τοὺς νόμους Ἀρθμιάδων δονομάζουσιν. Wenn auch nicht feststeht, dass dieses aus der *Lakedaimonion Politeia* des Aristoteles stammt

(Plutarch nennt nur Hermippus als seine Quelle), so mag es doch altes Traditionsgut sein. Ähnliches kann Aristoteles sich an unserer Stelle hinsichtlich Solon gedacht haben.

M. Moraux: Ce n'est pas à proprement parler d'une constitution mixte qu'il est question en IV, 11, mais plutôt d'un Etat dans lequel la classe moyenne joue un rôle prépondérant. La *πολιτεία* de IV 8-9 n'est pas identique à la structure sociale qu'Aristote recommande en IV, 11 à la plupart des cités tout en se refusant à y voir la constitution la meilleure dans l'absolu. Je pense qu'il faut tenir compte de cette distinction dans le débat sur l'identité du εἷς ἀνήρ de 1296 *a* 38: ce personnage mystérieux a dû favoriser le développement d'une classe moyenne et s'appuyer sur elle; rien n'indique, en revanche, qu'il ait réalisé une constitution mixte.

M. Weil: La différence entre la *πολιτεία* du chapitre précédent et celle-ci ne me paraît pas, je l'avoue, aussi accusée, à première vue. Mais pour en revenir à l'embarras où se trouveraient peut-être les auditeurs-lecteurs d'Aristote, pris entre Solon, Lycurgue, Charondas, remarquez qu'en 1294 *b* 13 sq., Aristote dit que le régime de Sparte peut être désigné de noms divers, ce qui est le signe d'un mélange réussi; mais enfin, la solution qui aurait ma préférence (Philippe de Macédoine) se heurte aussi à des objections; et, s'il ne s'agit pas de Philippe, je crois bien qu'on peut songer à Solon.

VII

OLOF GIGON

Die Sklaverei bei Aristoteles

DIE SKLAVEREI BEI ARISTOTELES

VON keinem antiken Philosophen besitzen wir so ausführliche Texte über das Problem der Sklaverei wie von Aristoteles. Man kann dies als ein Element des Realismus auffassen, mit dem der Philosoph den grundlegenden Gegebenheiten der griechischen Gesellschaft gerecht zu werden sucht. Man kann darin aber auch eine eigenartige Form der Auseinandersetzung mit Platon erkennen, der von der Sklaverei als solcher nur selten und beiläufig redet: das Problem hat ihn offensichtlich kaum interessiert. Ausserdem werden wir hier schon festhalten, dass der Sklavenstand bei Aristoteles in weitem Umfange dieselbe Funktion hat wie in Platons Staat der dritte Stand, also diejenigen Menschen, die dem Epithymetikon in der Seele entsprechen. Und nun ist es eine bekannte, schon von Aristoteles selbst vermerkte Tatsache (*Pol.* 1264 *a* 13 ff und *b* 34), dass Platon auch diesen Stand nur denkbar flüchtig behandelt hat. Er interessiert ihn so wenig wie die Sklaven. Das Einzige, was er von ihm fordert, ist, dass er den Wächtern und Regenten dienend zur Verfügung steht. Dass Aristoteles da nachzuholen suchte, was Platon offensichtlich versäumt hatte, lag nahe.

Wir können uns im Nachfolgenden vom Textablauf ebenso wie von der Sache selbst leiten lassen. Die uns unter dem Titel *Politik* erhaltene Pragmatie umfasst, was nicht selbstverständlich ist, zwei verschiedene Sachbereiche: die Politik selbst als Staatslehre und die Ökonomik als Hausverwaltungslehre. Es mag wohl sein, dass dies nicht immer bzw. nicht von Anfang an so war. Die Ökonomik kann einmal eine eigene Pragmatie gebildet haben. Darauf weist ein Titel bei Diog. Lärt. V, 22, darauf weisen auch einige Eigentümlichkeiten der erhaltenen *Politik* selbst und schliesslich die uns erhaltene *Ökonomik*, soweit sie (was wohl noch

nicht hinlänglich geprüft ist) echte Materialien des Aristoteles aufgenommen hat.

Dies Problem braucht uns hier nicht weiter zu berühren. Doch liegt auf der Hand, dass vom Sklaven sowohl auf der Ebene des Hauses wie auf derjenigen des Staates zu reden war. Auf der Ebene der Ökonomik wiederum begegnen zwei verschiedene Formen der Einordnung des Sklaven. Die eine, um dies vorwegzunehmen, sieht in der Ökonomik die Untersuchung der drei personalen Relationen, die das Haus ausmachen: Mann-Frau, Vater-Kinder, Herr-Sklave. Wir haben es hier sozusagen mit der soziologischen Einordnung des Sklaven zu tun. Die andere versteht die Ökonomik als die Kunst, das materielle Funktionieren und Gedeihen des Haushaltes zu sichern. Dies impliziert eine Übersicht über die dazu gehörigen Werkzeuge, unter denen als ein « lebendes Werkzeug » sich auch der Sklave befindet. Wir können dies die wirtschaftlich-technische Einordnung des Sklaven nennen und uns fragen, wie weit diese beiden Einordnungen von einander unabhängig entstanden sind und bestehen. Zweifellos haben sie zunächst nichts mit einander zu tun. Doch verfolgen wir auch dies hier nicht weiter, sondern beschränken uns auf die Feststellung, dass der Text des Aristoteles sie in gewisser Weise als komplementäre Einordnungen behandelt und recht geschickt in einander verarbeitet.

Wenden wir uns nun zum Text, so begegnet die Sklavei schon gleich nach dem Prooemium.

1252 a 26—34 nennt die beiden elementaren Gemeinschaften, die von vornehmerein vorhanden sind: Mann-Frau um der Nachkommenschaft willen, Herr-Sklave um der Erhaltung ($\sigmaωτηρία$) willen. Herr ist, wer von Natur planen, Sklave, wer von Natur das Geplante physisch ausführen kann. Es ist kaum eine Überforderung des Textes, wenn wir folgern, dass ebenso wie Mann und Frau auch diese Partner nicht ohne einander gegenseitig bestehen können. Es gibt

also Menschen, die von Natur zum Planen bestimmt sind und nur dies können, und andere, die nur körperlich ausführen können, aber zum Planen unfähig sind. So bedarf der Herr des Sklaven, damit sein Planen sich verwirklicht, und der Sklave des Herrn, der ihm sagt, was er zu tun habe. Folgerichtig ist der Nutzen aus dieser Zusammenarbeit für beide derselbe. Es ergibt sich allerdings, dass wir mit zwei Menschentypen zu rechnen haben, von denen der eine ganz durch die *διάνοια*, der andere ganz durch das *σῶμα* bestimmt ist. Damit kommt schon hier das Problem in Sicht, wie eine derartige Spannweite in den Grenzen des Eidos Mensch überhaupt Platz hat.

1252 a 34—b 9 gibt eine zunächst nicht erwartete Ergänzung: von Natur sind Frau und Sklave verschieden. Wenn dies eigens hervorgehoben werden muss, so darum, weil trotz dem gegenseitigen Aufeinanderangewiesensein der Paare Mann-Frau und Herr-Sklave keine Ebenbürtigkeit unter den Gliedern herrscht. Dass der nur körperlich tätige Mensch rangtiefer steht als der Planende, werden wir uns sofort sagen. Aber auch die Frau steht tiefer als der Mann, obschon der Unterschied, der darauf führt, nicht genannt wird. Es könnte demnach vermutet werden, dass die Frau faktisch dem Sklaven gleichgeordnet sei. Dies lehnt Aristoteles mit einer charakteristischen Begründung ab, die sich auf die Wirkweise der Natur beruft, allerdings so allgemein bleibt, dass es nicht ganz leicht ist, sie auf den konkreten Fall anzuwenden. Wichtig ist ihm nur, dass Frau und Sklave von Natur verschieden sind, woraus ohne weiteres folgt, dass die Lage bei den Barbaren, die Frau und Sklave einander gleichstellen, naturwidrig sein muss.

Was weiter über die Barbaren bemerkt wird, ist freilich sonderbar. Sie besitzen den Typus des planenden Menschen überhaupt nicht, sondern nur denjenigen des körperlich ausführenden, womit gesagt ist, dass die Gleichung Frau-Sklave gar keine spezifische Diskrimination der Frau

impliziert, sondern nur auf die Tatsache weist, dass bei den Barbaren alle Menschen Sklaven sind.

Zu bemerken ist dazu zweierlei. Einmal verrät Aristoteles selbst durch sein Euripideszitat (1252 b 8), woher letzten Endes diese These stammt. Es ist ein Stück politische Doktrin des IV. Jh. Sind die Barbaren in ihrer Gesamtheit Sklaven von Natur, so ist es naturgemäss, wenn ein anderes Volk, das wesentlich den planenden Typus vertritt, den Barbaren gegenübertritt wie ein Herr dem Sklaven, also zunächst durchaus zu beiderseitigem Nutzen: das planende Volk wird den Barbaren sagen, wozu sie ihre körperliche Leistungsfähigkeit gebrauchen sollen, was sie von selbst nicht wissen, und die Barbaren ermöglichen es den Planenden, ihre Absichten zu verwirklichen. Wir werden dieser Einordnung der Barbaren noch mehrfach begegnen.

Zweitens ist demgegenüber klar, dass diese Aussage von 1252 b 6—9 nicht vollkommen wörtlich zu nehmen ist. Ein Volk, das ausschliesslich aus körperlich Ausführenden bestünde, wäre ja gar nicht lebensfähig. Darum gehört als notwendige sachliche Ergänzung zu unserm Text der Hinweis auf die bei den Barbaren übliche Staatsform, das despotische Königtum im terminologisch strengen Sinne des Wortes: dem Volke von Sklaven gegenüber ist der König der einzige Vertreter des planenden Typus, und seine Herrschaft wird naturgemäss die eines Herrn über Sklaven sein.

Wir überspringen die nächsten zwei Seiten und wenden uns dem zentralen Abschnitt I, 3—13 zu.

Aristoteles setzt in 1253 b 1 ff. wieder beim Stichwort *οἰκεία* an, das 1252 b 10 eingeführt worden war. Von der Oikonomia soll nun die Rede sein. I, 3 erweist sich als eine Inhaltsübersicht über die nachfolgenden Darlegungen. Zunächst freilich wird eine Aufteilung des Hauses in Freie und Sklaven gegeben, die später kaum eine Rolle spielt. Umso wichtiger ist die Aufzählung der drei Relationen Herr-

Sklave, Mann-Frau, Vater-Kinder (1253 b 4—12). Von der erstgenannten wird in I, 4—7 die Rede sein, von den beiden anderen zunächst I, 12. In I, 13 1259 b 21—1260 b 7 werden Aporien vorgeführt, die alle drei Relationen angehen, und dann 1260 b 8—20 die Fragen nach Mann-Frau, Vater-Kinder neu aufgenommen: dazu wird erklärt, dass diese beiden Relationen später behandelt werden müssten. Die Ökonomik wird damit ziemlich abrupt abgebrochen. Wir werden unten noch einmal auf diesen Abschnitt zurückkommen.

In I, 3 folgt mit 1253 b 12—14 die Ankündigung von I, 8—11, der Analyse der Erwerbskunst, die uns als solche hier nichts angeht, obschon I, 4, wie wir noch sehen werden, jenem Abschnitt nahe steht. Sodann wird ausdrücklich hervorgehoben, dass unter den drei Relationen diejenige von Herr und Sklave zuerst untersucht werden solle. Dies ist also die besondere Ankündigung von I, 4—7. Sie hat bei aller Kürze einen eigentlichen Proömiumcharakter. Es wird hervorgehoben, dass das Folgende sowohl praktisch nützlich wie auch theoretisch wissenswert sein könne und dass versucht werde, über die gegenwärtig geltenden Meinungen hinauszugelangen. Die Auseinandersetzung mit fremden Ansichten, also die kritische Doxographie, wird demnach in I, 4—7 einen breiten Raum einnehmen. In der Tat werden nun sofort in einer ziemlich willkürlich anmutenden Ordnung drei fremde Thesen resümiert: 1. Die Fähigkeit des Herrn, mit dem Sklaven umzugehen ist eine Episteme. Darüber wird in 1255 b 20—37 gesprochen werden. 2. Die vier Formen der Ökonomie, Despotie, Politik und Königtum gelten als dasselbe. Ausdrücklich wird vermerkt, dass diese falsche These schon im Proömium erwähnt worden war (1252 a 7—13). Ihre Behandlung erfolgt, allerdings erstaunlich kurz, in 1255 b 16—20. 3. Die Relation von Herr-Sklave ist überhaupt παρὰ φύσιν. Diese wichtigste der drei Thesen wird in I, 6 zur Sprache kommen.

Der Name des Urhebers wird in keinem einzigen der Fälle genannt. Es ist vielleicht nicht überflüssig zu betonen, dass dies nicht darauf beruht, dass es sich um anonyme Meinungen handelt, sondern vielmehr damit zusammenhängt, dass ganz allgemein Aristoteles in den ethischen Pragmatien mit der Nennung von Namen anderer Philosophen wesentlich zurückhaltender ist als in der Naturphilosophie: und da in der Antike nach bekanntem Stilgesetz der vornehme Stil die exakte Anführung von Namen und Zahlen meidet und nur der niedrige hypomnematische Stil sie zulässt, so muss man folgern, dass Aristoteles für seine ethischen Pragmatien prinzipiell an ein etwas anderes, breiteres und anspruchsvolleres Publikum gedacht hat als für seine Naturphilosophie, die nur für den Kreis der Schüler und der «Fachgenossen» bestimmt war.

I, 4 beginnt die Untersuchung der Sklaverei, aber wie soeben angedeutet nicht von den sozialen Relationen her, sondern im Rahmen des technisch-wirtschaftlichen Aspekts der Ökonomik. Ausgangsgedanke ist der immer wieder bis hinab zur klassischen Dreigüterlehre des Peripatos vorausgesetzte, dass ohne die *ἀναγκαῖα* weder das blosse Überleben noch auch das *εὖ ζῆν* in der Eudaimonie möglich ist. Die Beschaffung der *ἀναγκαῖα*, so muss man also folgern, ist die erste Aufgabe der Ökonomik: und zwar Aufgabe in demselben Sinne, in dem jede Technik ihre Aufgabe besitzt. Werkzeuge stehen zur Verfügung, belebte sowohl wie unbelebte. Der Sklave und jeder *ὑπηρέτης* (also auch der rechtlich freie) lässt sich so als «belebtes Werkzeug» umschreiben. Die mit Recht berühmte Stelle 1253 b 33-1254 a 1 bietet allerdings eine eigentümliche Ergänzung. Auch wenn sie einen irreal experimentierenden Charakter hat, impliziert sie doch, dass die Sklaverei ein Notbehelf ist, erzwungen durch die Unzulänglichkeit unserer materiellen Werkzeuge. In einem märchenhaft vollkommenen *ἐπὶ Κρόνου βίος* brauchte es keine Sklaven zu geben. Mit der schon in 1252 a 26-34

vollzogenen Annahme, es gebe von Natur den anthropologischen Typus des Sklaven, verträgt sich dies schlecht. Andererseits wird man geltend machen, dass durch unser Experiment der Sklave genau so wenig in den Status des παρὰ φύσιν gerät, wie etwa die ethischen Tugenden durch das vergleichbare Experiment mit den Inseln der Seligen im *Protreptikos*, Fr. 12 Walzer-Ross.

1254 *a* 1-13 wird nun in raschem Tempo, gestützt vor allem auf den Unterschied zwischen der ποίησις, die einem bestimmten Ergebnis zusteuer, und der πρᾶξις, die die Führung des Lebens als solche zum Inhalt hat (die Distinktion wird später mindestens angedeutet, um den Sklaven von dem ihm nahestehenden Techniten abzugrenzen 1260 *a* 39-*b* 1), der Begriff des Sklaven als eines lebendigen Werkzeuges und Besitzstückes seines Herrn herausgearbeitet. Daraus ergibt sich folgerichtig, dass die hier gemeinte Relation wesentlich anderen Charakter hat als die in 1252 *a* 30—34 skizzierte. Dort war das συμφέρον für beide Teile eines und dasselbe, was auf eine Wechselseitigkeit der Bindung schliessen liess. Hier dagegen ist zwar der Herr Herr eines Sklaven und der Sklave Sklave eines Herrn, aber viel mehr ins Gewicht fällt, dass der Sklave werkzeughafte Eigentum des Herrn ist, während umgekehrt der Herr den Sklaven besitzt und sich seiner bedient.

Es folgt die Konklusion 1254 *a* 13—17, die wie so viele andere Konklusionen bei Aristoteles (für die naturwissenschaftlichen Schriften hat soeben die treffliche Arbeit von G. A. Seeck darauf hingewiesen) nicht recht genau ist. Denn was bisher in Kap. 4 beschrieben war, war keineswegs die anthropologische φύσις des Sklaven, die ihn seiner menschlichen Struktur nach zum Sklaven macht, sondern, wie schon bemerkt, seine technisch-wirtschaftliche Funktion. Wer Eigentum eines andern Menschen im Sinne der Werkzeughaftheit ist, ist deswegen noch durchaus nicht ein φύσει δοῦλος. Dazu wird man erst durch jene Begrenztheit

aller Fähigkeiten auf den körperlichen Bereich, die 1252 *a* 30—34 angedeutet, aber noch nicht ausgeführt hat.

Auch die Einleitung zum 5. Kap. 1254 *a* 17—20 ist in einem gewissen Umfange irreführend. Sie kündigt nämlich jene Diskussion an, die schon in 1253 *b* 20—23 als Programmpunkt aufgeführt worden war. Doch erst in Kap. 6 wird zu den verschiedenen Doktrinen in der Frage, ob die Sklaverei *κατά* oder *παρὰ* φύσιν sei, Stellung genommen. Was wir in Kap. 5 haben, ist in Wirklichkeit der grundlegende Nachweis, dass es kein *συνθετόν*, also auch keine Gemeinschaft gibt, die nicht durch ein *ἀρχεῖν καὶ ἀρχεσθαι* charakterisiert ist. Es ist nicht zu verkennen, dass der Nachweis in 1254 *a* 20—*b* 16 bei aller Kürze auf breitester Basis geführt wird. Von der Sache her müsste dieser Abschnitt an den Anfang der gesamten Pragmatie gehören, wenn man bedenkt, wie unermüdlich Aristoteles auf das *ἀρχεῖν καὶ ἀρχεσθαι* und dessen verschiedene Formen zurückgreift. Um dies tun zu können, müsste er zuerst gezeigt haben, dass es keine Form der Zusammenordnung gibt, die nicht diese Struktur besitzt. Dies geschieht an unserer Stelle, allerdings so, dass sie zum Abschluss lediglich für die Begründung der besonderen Relation zwischen Herrn und Sklaven in Anspruch genommen wird.

Dass 1254 *a* 20—*b* 16 eine viel ausführlichere Darlegung knapp und nicht ohne Flüchtigkeit zusammenfasst, ergibt sich aus mehreren Indizien. 1254 *a* 20—21 wird angekündigt, dass der Nachweis sowohl *λόγῳ* wie auch mit Hilfe von Tatsachen geführt werden soll, ein methodisches Vorgehen, das Aristoteles sehr geschätzt hat. An unserer Stelle wird es freilich nirgends klar, was als theoretische Überlegung und was als Tatsachenbeweis zu gelten hat. Die folgenden Sätze bis *a* 28 haben Stichwortcharakter: beachtenswert ist in *a* 25—28 der Rekurs auf einen ganz allgemeinen Gesichtspunkt *περὶ τοῦ βελτίους*, den man in die unmittelbare Nähe der uns in *Topik* III erhaltenen Sammlung

solcher Gesichtspunkte (die nach Diog. Laert. V, 23 einmal einen eigenen Traktat gebildet hat) rücken darf (vgl. bes. *Top.* 118 *a* 34—39). Erst *a* 28 setzt vom Allgemeinsten ein, geht sehr rasch zu den *ἔμψυχα* über (merkwürdig die Ausdrucksweise *ἐκ τῆς ἀπάσης φύσεως*), greift dann wieder zurück auf die *ἄψυχα*, verweist aber dafür auf die *ἔξωτερικωτέρα σκέψις*. Was damit gemeint ist, ist hier nicht im Einzelnen zu erörtern. Jedenfalls kann es sich nicht nur darum handeln, dass der Fall der *ἀρμονία* in eine andere Pragmatie gehört, sondern darum, dass *ἀρχειν-ἀρχεσθαι* hier nicht im eigentlichen, sondern nur in einem metaphorischen Sinne ausgesagt wird, also als Beleg nicht in eine wissenschaftliche Untersuchung gehört, sondern nur in einer unverbindlich literarischen Betrachtung zulässig ist.

Dann erst folgt von *a* 34 an der systematische Aufbau. Die erste Relation ist diejenige zwischen Seele und Körper, zu der sofort aufmerksam gemacht wird, dass man sie an den *κατὰ φύσιν* sich verhaltenden Lebewesen und nicht an Erscheinungen der Perversion abzulesen habe. Dass in unserem Zusammenhang gerade dies ausdrücklich herausgehoben wird, muss auffallen. Denn unsere Darlegung wird gerade auf die Nachweis zielen, dass es Menschen gibt, die sich von andern Menschen so unterscheiden wie der Körper von der Seele (*b* 16), bei denen also in der Tat von einer *ἀρχή* der Seele über den Körper bestenfalls in einem höchst rudimentären Sinne gesprochen werden kann (vgl. auch die frühere Stelle 1252 *a* 30—34), ohne dass es sich dabei um Perversionen handelt. Wir werden auf diesen Punkt noch einmal zurückkommen.

Der Relation Seele-Körper wird von *b* 2 an eine zweite Relation zwischen *νοῦς* bzw. *λόγον* *ἔχον* und *ὅρεῖς* bzw. *παθητικόν* zur Seite gestellt, was den Anlass schafft, zwei grundsätzlich verschiedene Formen der *ἀρχή* herauszuarbeiten. Allerdings gerät hier dem Verfasser das Schema der drei Formen von *ἀρχαῖ* in die Quere. Er will hier schon

darauf hinweisen, obschon es in unserem Zusammenhang erst wichtig wird, wo es gilt, die Relation Mann-Frau als πολιτική von der Relation Vater-Kind als βασιλική zu unterscheiden. Die Unterscheidung ist für Aristoteles nicht unwesentlich. Umso mehr muss es uns überraschen, dass wir nicht erfahren, welcher der beiden Typen nun eigentlich für die Relation zwischen νοῦς und δρεξις faktisch gilt.

In gewisser Weise parallel zu *a 36—b 2* wird nun auch hier *b 6—9* festgestellt, dass eine Verkehrung der Relation verderblich ist. Mit *b 10—13* gelangen wir zur Relation Mensch-Tier. Die Distinktion zwischen zahmen und wilden Tieren wird nach einer allgemein antiken Anschauung als φύσει aufgefasst. Die Beherrschung der zahmen Tiere durch den Menschen ist ein Musterfall dafür, dass das Dienen die σωτηρία des Dienenden bedeutet (vgl. *1252 a 31*).

b 13—16 geht schliesslich zu den zwischenmenschlichen Relationen über. Mann und Frau werden erwähnt, dann vernehmen wir in absonderlich unbestimmter Weise, dass dies auch ἐπὶ πάντων ἀνθρώπων gelte, eine charakteristische Formel flüchtigen Zusammenfassens.

Mit *1254 b 16* kommen wir zum besonderen Gegenstand unserer Untersuchung. Statuiert wird nun, dass es Menschen gibt, die sich von andern Menschen soweit unterscheiden wie der Körper von der Seele und das Tier vom Menschen, und zwar dadurch, dass ihre Leistung ausschliesslich in der σώματος χρῆσις besteht. Dies präzisiert unmittelbar *1252 a 30—34*. Es sind Menschen, die auf ihre Körperlichkeit reduziert sind und insofern φύσει dem (zahmen) Tiere gleichstehen. Zunächst ist dies eine durchaus geschlossene Konzeption. Es gehört ja zum Wesen des Tieres, dass es nur in seiner Körperlichkeit eigentlich lebt, darum auch an den körperlich wahrnehmbaren gegenwärtigen Augenblick gebunden ist und mindestens grundsätzlich weder über eine Erinnerung an die Vergangenheit noch über die Fähigkeit der Planung des Künftigen verfügt (die paar bekannten

Ausnahmen bestätigen nur die Regel). So ist es denn sinnvoll, dass dem Sklaven nach 1252 a 32 das *προορᾶν* abgeht.

Zugleich allerdings treten wir gedanklich in eine Gefahrenzone ein. Es hat, so könnte es scheinen, schon seinen guten Grund, wenn der Satz *b* 16—20 unbestimmt mit *ὅσοι* beginnt. Hätte Aristoteles ausdrücklich hervorgehoben, dass es sich dabei um Menschen handelt, wäre die Problematik der Aussage grell sichtbar geworden. Denn wie soll es zugehen, dass es innerhalb des Eidos Mensch *φύσει* Menschen gibt, die sich von andern Menschen unterscheiden wie *ψυχὴ σώματος καὶ ἀνθρωπὸς θηρίου*, ohne dass auf diese Weise das Eidos selbst einfach gesprengt wird? Nachdrücklich muss hervorgehoben werden, dass es sich bei solchen Menschen keineswegs um Depravationen und Perversionen handelt. Es gibt zweifellos Menschen, die durch Perversion *θηριώδεις* geworden sind. Von diesen spricht *E.N.* 1148 *b* 15 ff. Doch diese sind keineswegs die *φύσει δοῦλοι*, mit denen wir es hier zu tun haben. Das Problem bleibt also in vollem Umfange bestehen, wie man sich das Verhältnis solcher Menschen zur grundlegenden Definition des Menschen als *ζῷον λογικόν* (vgl. 1253 a 9 ff.) zu denken habe.

Aristoteles ist die Schwierigkeit nicht entgangen, wie wir gleich sehen werden. Doch wendet er sich an unserer Stelle nach der anthropologischen Wesensbestimmung des Sklaven zunächst zur teleologischen Qualifikation der Sklaverei, die sich aus der Analogie zu den in *b* 6—9 und *b* 10—13 aufgeführten Relationen ohne weiteres ergibt. *b* 20—22 sodann ist eine Bemerkung, die lediglich den Zweck hat, die gegenwärtigen Darlegungen mit Kap. 4 zu verklammern. Dann aber kommt in der Tat das anthropologische Problem in Sicht. Mit der Gleichsetzung zwischen Sklave und Tier kann es nicht sein Bewenden haben. Soll der Sklave dem Eidos Mensch zuzurechnen sein, so muss er über ein spezifisches Verhältnis zum Logos verfügen, das

dem Tiere abgeht. Dies wird in *b* 22—24 kurz genug festgehalten. Der Sklave besitzt den Logos selbst nicht, ist aber durch ihn ansprechbar. Er begreift also, wo das Tier nur fühlt. Es ist zweifellos eine recht prekäre These, die hier skizziert wird, und man wird auch wieder verstehen, dass Aristoteles sich auf eine nähere Explikation des seltsamen Tatbestandes *αἰσθάνεσθαι λόγου ἀλλὰ μὴ ἔχειν* nicht einlässt. Ja, man hat den Eindruck, dass er sich im nachfolgenden Satze beeilt, die angedeutete Distanzierung des Sklaven vom Tiere wieder zu bagatellisieren. Für die Leistung des Sklaven kommt auf diese Distanzierung kaum etwas an. Sklave wie zahmes Tier arbeiten körperlich im Bereich der *ἀναγκαῖα*.

Damit ist das Entscheidende gesagt. Es folgen zum Abschluss des Kapitels zwei Anhänge, unter einander verwandt ohne wirklich zusammenzugehören. Der erste *1254 b 27—34* entspringt sehr alter griechischer Tradition. Da der Unterschied zwischen Herren (Freien) und Sklaven eidetischer Natur ist und φύσηι, so ist zu erwarten, dass die Natur ihn auch im sichtbaren Habitus der beiden Typen hervortreten lässt. Das Schema ist einfach zu deduzieren: der Sklave wird kräftig sein, der Freie dagegen zur Arbeit der Sklaven untauglich. Darüber hinaus wird die Arbeit des Sklaven diesen zwingen, sich wie ein Tier zu Boden zu krümmen, während der Freie ὄφθος ist. Ohne hier weiter auszugreifen, darf an eine Stelle wie Theognis 535 f. erinnert werden. Dass ein bedeutender Teil der physischen Arbeiten den Menschen letzten Endes verunstaltet und damit deklassiert, ist eine Ansicht, die Aristoteles mehrfach ausspricht. Hier freilich kommen wir zu einer bemerkenswerten Einschränkung. Es gelingt der Natur nicht immer, ihre Absicht ganz durchzuführen. Die Vermutung liegt nahe, dass Aristoteles diesen Vorbehalt vor allem im Hinblick auf Sokrates und die sokratische Literatur angebracht hat. Schliesslich ist schon bei der Person des Sokrates selbst

die hier genannte Absicht der Natur nicht recht gelungen, und die sokratische Literatur mag öfters als wir heute noch erkennen können, darauf aufmerksam gemacht haben, dass zuweilen eine edle Seele in einem äusserst unansehnlichen Körper wohne.

Der zweite Nachtrag 1254b 34–1255a 1 verschiebt die gesamte Fragestellung. Welche Bedeutung die körperliche Erscheinung hat, kann man daran ersehen, dass jedermann gerne Sklave eines Menschen wäre, der so überwältigend schön wäre wie wir die Götter abbilden. Erst recht müssten wir bereit sein, demjenigen zu dienen, dessen Seele göttergleich wäre.

Hatten wir es bisher mit dem Sklaven als einem anthropologisch eindeutig bestimmten Typus Mensch zu tun, so ist hier offensichtlich der Begriff *δουλεύειν* in einem ganz allgemeinen, beinahe metaphorischen Sinne gebraucht: man wird demjenigen dienen, an dem man eine *ὑπερβολή* körperlicher und seelischer *ἀρετή* wahrzunehmen vermag. Eine eidetische Differenzierung zwischen dem vollkommenen und den gewöhnlichen Menschen ist damit nicht angestrebt. Der Nachtrag ist hier ein Fremdkörper und gehört seiner Perspektive nach nicht in den Problemkreis Herr-Sklave, sondern vielmehr in die Diskussion über den θεῖος *ἀνήρ*, den Einen Besten, den man nur eliminieren oder zum König machen kann (vgl. 1284a 3–11 und 1284b 27–34).

Die Konklusion 1255a 1–3 entspricht dem Inhalt des Kapitels. Nur werden wir auch da nicht darüber aufgeklärt, was als theoretischer Beweis und was als Tatsachenbeweis gelten soll.

Kap. 6–7 liefern nun die in 1253b 18–23 angekündigte Diskussion verschiedener fremder Doktrinen. Auf die wichtigste, dass die Sklaverei grundsätzlich *παρὰ φύσιν* sei, tritt das ziemlich umfangreiche und schwierige Kap. 6 ein. Die Gedankenführung wird nun auffallend kompliziert und

undurchsichtig, und es kann nicht die Rede davon sein, die vielen Schwierigkeiten im Einzelnen durchzudiskutieren. Ich gebe nur einige Hinweise.

1255 a 5—6 unterscheidet zwei Arten von Sklaven, den Sklaven φύσει, von dem im vorausgehenden Kapitel die Rede war, und den Sklaven νόμῳ. Summarisch wird der damit gemeinte Nomos präzisiert. Es ist das uralte Kriegsrecht, wonach der Besiegte mit Allem, was er hat und ist, Beute des Siegers wird: durch seine Niederlage wird er im strengen Sinne rechtlos. Aristoteles kennt Polemiken gegen diesen Nomos, offenbar aus Büchern, die Νόμοι oder Περὶ νόμων heissen: 1255 a 8 ist unverkennbar Zitat, freilich von Werken, die wir nicht identifizieren können. Aristoteles ironisiert diese Eiferer a 7—12 und setzt erst a 12 mit der ernsthaften Diskussion ein.

Quintessenz der Darlegungen ist zunächst, dass (a) an jedem Siege ein bestimmtes Mass an ἀρετῇ beteiligt ist, der Sieger also auf ein ἀγαθὸν τι pochen kann, das ihn zu siegen befähigte (was damit im Einzelnen gemeint ist und wie weit diese ἀρετῇ mit der ἀνδρείᾳ identifiziert werden darf, vernehmen wir nicht), dass aber (b) diese ἀρετῇ keinesfalls unbesehen mit der Gerechtigkeit gleichgesetzt werden darf. Ein Sieg kann also durch eine bestimmte ἀρετῇ errungen werden, was dem in a 6—7 genannten Nomos eine gewisse Legitimität zu verleihen scheint. Dies schliesst aber in keiner Weise aus, dass der Krieg ungerecht begonnen wurde und der Sieg eine Ungerechtigkeit darstellt. Wer durch einen solchen Sieg zum Sklaven wird, ist unter keinen Umständen φύσει Sklave.

Wir kommen damit zu der Frage nach dem gerechten Kriege. In sehr eigentümlichen Wendungen gibt Aristoteles von a 28 an zu verstehen, dass nach bestimmten Theorien (die aber zweifellos auch seiner eigenen Meinung entsprechen, obschon dies nicht gesagt wird) nur eine Art Krieg grundsätzlich gerecht ist, der Krieg gegen die Barbaren. Aristoteles

bezieht sich da zurück auf 1252 *a* 30—*b* 9. Die Barbaren sind ja schon anthropologisch zur Sklaverei bestimmt. Es kann demnach auch nicht ungerecht sein, sie durch den Krieg faktisch in den Status zu bringen, der ihrer Natur gemäss ist.

Was den ganzen Text von 1255 *a* 26 bis *b* 4 verwirrt, ist die Tatsache, dass eine Diskussion περὶ εὐγένειας hier hereingezogen ist, die mit dem vorliegenden Problem nur teilweise zusammengeht. Ansatzpunkt ist der Gedanke, dass man nicht nur bei den Sklaven zwischen solchen φύσει und solchen νόμῳ zu unterscheiden habe, sondern auch bei den εὐγένεις. Es ist eine Erfahrungstatsache, dass spezifische εὐγένεια, Adligkeit (obschon man dieses durch germanische Verhältnisse bestimmte Wort im Gesamtbereich der Antike nur mit grösster Vorsicht verwenden sollte) jeweils nur im Raume bestimmter Völker und Zustände, also νόμῳ, anerkannt wird. Doch schliesst dies nach unserer Stelle nicht aus, dass es auch eine φύσει εὐγένεια gibt. Angehängt wird an diesen Gedanken der weitere, ob und wie weit die εὐγένεια vererbbar ist (schon *a* 27 ἐκ δοῦλων kündigte dies an). Dies ist an sich eine legitime Frage. Recht überlegt müssen schon die Erörterungen von Kap. 5 zu der Frage drängen, ob die Kinder des φύσει δοῦλος ebenfalls und mit Notwendigkeit φύσει δοῦλοι sein werden. Aristoteles beantwortet die Frage aber nur für den Fall der εὐγένεια, und zwar auf derselben Linie wie 1254 *b* 27—34: die Natur möchte die εὐγένεια vererblich machen, bringt es aber oftmals nicht zustande. Dass hier sokratische Texte, vom platonischen Protagoras angefangen, im Hintergrund stehen, brauche ich nicht näher auszuführen.

Die Absicht des ganzen Abschnittes ist leidlich klar. Doch die Formulierungen wirken mehrfach schief und ungenau, und es ist keineswegs von vornherein zu erkennen, worauf der Verfasser eigentlich hinauswill. Man wird wohl die Hypothese wagen dürfen, dass hier ein Stück aus dem Dialog Περὶ εὐγένειας (vgl. *Fragmenta selecta* ed. W. D. Ross

p. 57-60) in ziemlich starker Verkürzung hineingearbeitet worden ist.

1255 b 4—15 liefert eine ausserordentlich breite, aber korrekte Konklusion des Gesagten. Neu ist an ihr zweierlei. Einmal wird das Verhältnis des Herrn zum Sklaven noch über Kap. 4 hinaus bestimmt als das Verhältnis eines Ganzen zu seinem Teile, ja sogar als das Verhältnis eines Körperteiles zum Gesamtkörper. Seltsamerweise sagt eine Gnome Demokrits dasselbe (*VS.* 68 B 270). Aristoteles hat also offenbar auch in diesem Punkte verbreitete Anschauungen aufgenommen. Neu ist ferner, dass die Möglichkeit einer φιλία zwischen Herrn und Sklaven festgestellt wird. Das schlägt eine Brücke zur φιλία-Abhandlung der *E.N.*, wo wir denn auch in der Tat einer Stelle begegnen, die wie eine Zusammenfassung der aristotelischen Lehre von der Sklaverei wirkt: 1161 a 32—b 8.

Das nachfolgende Kap. 7 erledigt die zwei anderen δοξαι, die zur Diskussion angekündigt waren.

1255 b 16—20 antwortet nicht nur auf 1253 b 19 f., sondern auch auf 1252 a 7—16. An der entschiedenen eidetischen Distinktion der verschiedenen Formen der ἀρχή liegt Aristoteles viel. Was wir hier hören, bleibt allerdings äusserst summarisch. Eine doppelte Dihärese wird vorgenommen: Herrschaft über Sklaven und Freie, und bei der Herrschaft über Freie wiederum Herrschaft über Gleiche und Ungleiche. Dies führt nicht sehr weit. Einige Präzisionen wird Kap. 12 liefern.

1255 b 20—37 antwortet schliesslich auf 1253 b 18. Diskutiert wird die These, dass die Episteme den Herrn ausmache, eine These, deren Ursprung wir zweifellos in der sokratischen Literatur zu suchen haben werden. Aristoteles differenziert geschickt. Abzulehnen ist die These insofern, als der Typus des δεσπότης nicht auf die Aneignung einer erlernbaren Episteme reduziert werden kann, sondern auf einer bestimmten Qualität beruht, worunter offenbar der Besitz

der planenden διάνοια schlechthin verstanden werden muss. Richtig ist an der These dagegen, dass sowohl die Aufgabe des Sklaven wie diejenige des Herrn zu einer erlernbaren Episteme systematisiert werden können. Von der Episteme des Sklaven spricht *b* 23—30 mit dem Hinweis auf einen Mann in Syrakus, der einstmals in dieser Episteme gegen Honorar Unterricht erteilte: schade, dass wir wie so oft nicht wissen, woher Aristoteles diese Notiz hat, — aus einem Sokratikerdialog? Über die Episteme des Herrn äussert sich *b* 31—37 mit der Präzisierung, dass darunter nur das Benutzen, nicht das Erwerben zu verstehen sei. Die κτητική ist, so wird nachtragsweise *b* 37—39 festgestellt, wieder etwas anderes und ist in der Dihärese der πολεμική oder der θηρευτική unterzuordnen (die Bemerkung über die Gerechtigkeit solchen Erwerbs will anscheinend auf 1255 *a* 21 ff. zurückverweisen). Was die eigentliche Herrenepisteme angeht, so beschränkt sich der Verfasser auf die Erklärung, sie stehe in der Hierarchie der Epistemai tief unten, so tief, dass diejenigen Herren, die sichs leisten können, auf deren Aneignung und Ausübung völlig verzichten, Verwalter anstellen, die dies besorgen, und selbst πολιτεύονται ἢ φιλοσοφοῦσιν, womit wir also zu den beiden βίοι gelangen, von denen in VII, 1324 *a* 25 ff. die Rede ist. Etwas sonderbar ist diese Erklärung sicherlich. Von der Beschreibung der Relation Herr-Sklave und ihren prinzipiellen Implikationen gleitet sie ab zu einem empirischen Tatbestand, dessen Einordnung gar nicht so einfach ist, wie es auf den ersten Blick den Anschein hat. Denn weder leuchtet es ein, dass man sich von der Betätigung einer der drei Grundrelationen im Hause ihrer mangelnden σεμνότης wegen einfach dispensieren kann, noch ist es klar, welche Stellung der ἐπίτροπος hat, der für den unwilligen δεσπότης in die Relation Herr-Sklave subsidiär eintritt.

Die Konklusion 1255 *b* 39—40 resümiert nichts mehr, sondern bezeichnet lediglich den Schluss der Untersuchung

über die Sklaverei. Wir überspringen Kap. 8—11, die in 1253 b 12—14 angekündigt waren, und wenden uns den zwei letzten Kapiteln des Buches zu.

Kap. 12 ruft ausdrücklich die Gesamtheit der drei Relationen in Erinnerung. Nun soll nachgetragen werden, was wir in 1255 b 16—20 vermissten: die Differenzierung der beiden Relationen Mann-Frau, Vater-Kind. Aristoteles legt die eine auf die Formel $\pi\omega\lambda\tau\iota\kappa\omega\varsigma$, die andere auf $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\kappa\omega\varsigma$ fest im naheliegenden Bestreben, die Analogie zwischen den Herrschaftsformen im Staate und denjenigen im Hause so weit als möglich durchzuführen. Die Bestimmung des Vater-Kind-Verhältnisses als ein königliches bereitet keine Schwierigkeiten (1259 b 10—17). Heikler ist es mit der Relation Mann-Frau. Die $\pi\omega\lambda\tau\iota\kappa\hbar\dot{\alpha}\rho\chi\hbar\dot{\alpha}$ sieht sich vor der Aufgabe, unter Menschen, die unter dem hier in Frage kommenden Aspekten unter einander gleich sind, das Elementarverhältnis des $\dot{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\omega\ \kappa\alpha\lrcorner\ \dot{\alpha}\rho\chi\epsilon\sigma\theta\omega\iota$ zum Ausdruck zu bringen. Dies kann nur durch ein Alternieren geschehen, indem jeder Einzelne in bestimmtem Rhythmus bald $\dot{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota$, bald $\dot{\alpha}\rho\chi\epsilon\sigma\theta\omega\iota$. Dies ist jedoch zwischen Mann und Frau unvollziehbar. Es bleibt also bei der etwas undurchsichtigen Situation, dass Mann und Frau zwar grundsätzlich einander gleich sind, aber dennoch der Mann ein für alle Mal $\dot{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota$ und die Frau $\dot{\alpha}\rho\chi\epsilon\sigma\theta\omega\iota$. Aristoteles motiviert dies damit, dass der Mann $\dot{\eta}\gamma\mu\omega\eta\iota\kappa\omega\tau\omega\varsigma$ sei, ohne zu erläutern, was er eigentlich darunter versteht. Die Situation wird noch prekärer dadurch, dass in b 2—3 eine Umkehrung dieses Verhältnisses zwischen Mann und Frau schlechtweg als $\pi\alpha\rho\dot{\alpha}\varphi\omega\sigma\iota\omega$ bezeichnet wird (vgl. 1254 a 36—b 2).

Die Analogie zwischen der Relation Mann-Frau und der $\pi\omega\lambda\tau\iota\kappa\hbar\dot{\alpha}\rho\chi\hbar\dot{\alpha}$ geht also einfach nicht auf.

Endlich Kap. 13, und zwar von 1259 b 21 an. Was vorausgeht, b 18—21, ist keine Überleitung zum Kommenden, sondern eine spürbar protreptisch getönte Konklusion der Kap. 8—12.

Mit *b 21 ff.* kommen wir zunächst zu Aporien, genauer zu einer einzigen bis *1260 b 7* weit ausgesponnenen Aporie. Sie ist in unserem Zusammenhang von der grössten Wichtigkeit.

1259 b 21—28 formuliert scharf und klar: wie steht es mit der $\delta\rho\epsilon\tau\eta$ des Sklaven? Entweder hat er sie in der Form der vier Kardinaltugenden etc., dann ist nicht einzusehen, weshalb er Sklave sein soll. Oder er hat sie nicht, dann ist auch das absurd, da er doch ein Mensch ist und $\lambda\acute{o}gyou\ koi\nu\omega\nu\omega\nu$ (vgl. *1254 b 22*). Damit ist das Kruzialproblem bezeichnet, das uns schon wiederholt begegnete: Wie verhält sich die besondere anthropologische Struktur des Sklaven zur Definition des Menschen überhaupt?

Aristoteles zieht nun sofort das entsprechende Problem bei den nachgeordneten Gliedern der beiden andern Relationen, Frau und Kind, dazu, ja, er geht *1259 b 32—1260 a 2* noch einen Schritt weiter zu der allgemeinsten Fassung des Problems: Wie verhält sich generell die $\delta\rho\epsilon\tau\eta$ des $\alpha\rho\xi\omega\nu$ zu derjenigen des $\alpha\rho\xi\mu\nu\nu\omega\nu$? Gradunterschiede innerhalb einer und derselben $\delta\rho\epsilon\tau\eta$ kommen nicht in Frage, da auch zwischen dem $\alpha\rho\xi\omega\nu$ und dem $\alpha\rho\xi\mu\nu\nu\omega\nu$ der Unterschied kein gradueller, sondern ein eidetischer ist.

Die Lösung kann nach Aristoteles nur in der Annahme eidetisch verschiedener $\delta\rho\epsilon\tau\alpha\iota$ bestehen. Dies wird zu guter Letzt im Sinne des Aufbaus von *1254 a 34 ff.* noch am Verhältnis von $\lambda\acute{o}gyou\ \xi\chi\omega\nu$ und $\lambda\acute{o}gyou\ \xi\lambda\omega\nu$ illustriert (vgl. bes. *1254 b 5* und 8—9). Jedes hat seine besonderen Tugenden, das eine die dianoetischen, das andere die ethischen.

1260 a 7 ff. wird dies auf die drei Relationen angewandt. Alle, so hören wir nun, Sklave, Frau und Kind, besitzen die zwei angedeuteten Seelenteile, also das Logikon und das Alogon, nur in verschiedener Weise. Dies wird zunächst für die dianoetische Tugend erläutert (*a 12—14*). Allerdings bleibt es beim Schema. Eine Explikation des Schema scheint Aristoteles nicht für notwendig zu halten. Dabei ist streng genommen nur der Fall des Kindes völlig klar: der Weg

vom ἀτελές zum τέλειον hat seine Evidenz in sich selbst. Die anthropologische Tragweite des ἄκυρον bei der Frau ist dagegen genau so undurchsichtig wie vorhin die Tragweite des entsprechenden ἡγεμονικώτερον beim Manne (1259 b 2). Obenhin sind beide Begriffe durchaus verständlich. Doch für eine besondere Beschaffenheit des Logikon mit ihnen indiziert werden soll, kann man nur erraten. Vollendsrätselhaft wird der Status des Sklaven. Was bedeutet es, wenn er zwar das Logikon, aber in keiner Weise das βουλευτικόν besitzt? Es bleibt nur der Rückgriff auf 1254 b 22-23, wonach er den Logos zwar nicht besitzt, aber zu begreifen vermag.

1260 a 14—24 geht zu den ethischen Tugenden über. Jeder hat sie in der seiner Aufgabe angemessenen Variante, eine Formel, die sinnvoll ist, auch wenn im Falle des Sklaven der Eindruck besteht, dass wir damit einfach auf die δργανικαὶ καὶ διακονικαὶ ἀρεταῖ, von 1259 b 23 zurückfallen. Im übrigen sind natürlich gerade ἀνδρεία und σωφροσύνη Paradefälle von Tugenden, die beim Manne ganz anders akzentuiert sind als bei der Frau. Doch hier spielt nun eine Polemik gegen den platonischen Sokrates, also *Meno* 71 e—73 c, hinein. Sie ist ein Musterbeispiel einer rücksichtlos die Probleme isolierenden Auseinandersetzung. Aristoteles scheint einerseits geflissentlich zu übersehen, dass es Platon um ein ἔν der Tugend geht, das der Vielheit der Tugenden wesenhaft übergeordnet, aber keineswegs dazu bestimmt ist, sie aufzuheben. Und auf der andern Seite erweckt er für seine eigene Person den Anschein, als anerkenne er überhaupt nur die Vielheit der Tugenden und nicht die Tugend als ein durchgehendes καθόλου. Dies wird besonders deutlich in der Darlegung κατὰ μέρος 1260 a 24 ff. Befremdlich scharf polemisiert Aristoteles hier gegen diejenigen, die die Tugend als εὖ ἔχειν τὴν ψυχήν oder δρθοπραγεῖν bestimmen, also eine einheitliche Definition der Tugend überhaupt ansetzen. Da sei es besser, die Tugenden mit

Gorgias einfach aufzuzählen. Historisch ist hier festzuhalten, dass bestimmte, terminologisch fixierte Definitionen der Tugend gemeint sind und nicht irgendwelche beiläufigen Charakterisierungen. Die platonischen Dialoge, die diese Definitionen nicht kennen, scheiden damit aus. Der Spielraum, der verbleibt, ist ausserordentlich gross, aber man tut gut, sich gerade für die *Politik* (im Grunde auch für die *Ethik*) immer wieder daran zu erinnern, dass unter den Philosophen, mit denen Aristoteles sich auseinandersetzt, Platon zwar der bedeutendste, aber in keiner Weise der einzige ist.

Wenn das εὖ ἔχειν τὴν ψυχήν und das δρθοπραγεῖν nicht auf Platon zurückgeht, so darf man sich fragen, ob die Nennung des Gorgias den platonischen Menon oder den historischen Gorgias selbst betrifft. Natürlich zählt Menon Tugenden auf und ist Schüler des Gorgias. Man sollte aber die Möglichkeit nicht ausschliessen, dass eine entsprechende Ausführung sich auch in einer Schrift des Gorgias selbst gefunden hat.

1260 *a* 28—31 kommt kurz auf die Situation der Frau zurück, *a* 31—33 auf das Kind, *a* 33—36 schliesslich zum Sklaven. Wieder treten ἀνδρεία und σωφροσύνη als die ethischen Tugenden par excellence in den Vordergrund. Ihrer bedarf in gewissem Umfange auch der Sklave, um seine Arbeit leisten zu können. Allerdings ist es nicht nur die Konvenienz der systematischen Überlegungen, die Aristoteles veranlasst haben wird, den Sklaven gerade durch ἀκολασία und δειλία gefährdet zu sehen. Was wir von der attischen Komödie des IV. Jh. wissen, zeigt zur Genüge, dass gerade dies als die charakteristischen Laster des Sklaven gilt. Feigheit, verbunden mit Zynismus, und Gefrässigkeit, nicht selten begleitet von Lusternheit gehören zu ihm und sind auch der Anlass, warum immer wieder vor dem gefährlichen Einfluss unfreier Hausdiener auf heranwachsende Kinder gewarnt wird.

In 1260 *a* 36—*b* 2 wird eine höchst merkwürdige, leider auch sehr schlecht formulierte Parenthese angeschlossen. Gefragt wird nach der ἀρετή der Techniten, da gerade diese ihrer anscheinend noch öfters ermangeln als die Sklaven. Die Antwort geht, wenn wir sie recht verstehen, dahin, dass der Sklave in der Tat als Teilhaber am gesamten Leben seines Herrn (vgl. 1254 *a* 7—8) der Tugend in einem grösseren Umfang bedarf als der Technite, der zwar (wir erfahren es hier zum ersten Male) anthropologisch dem Sklaven so ziemlich gleich steht, aber eine begrenzte Aufgabe besitzt. Was freilich die weitere Bemerkung, Sklave sei man φύσει, Technite aber niemals, mit dem Problem der Tugend des Techniten zu tun hat, ist nicht zu erkennen. Beachtenswert, aber hier nicht zu erörtern ist die Tatsache, dass unsere Parenthese offenbar mit *Probl.* 956 *b* 11—15 zusammenhängt, wo gefragt wird, weshalb die Dionysos-techniten meistens πονηροί sein. Der Text der *Probl.* ist wie meistens in einem arg depravierten Zustande (obwohl ihn schon Gellius XX, 4 gelesen hat wie wir). Wir können hier nur konstatieren, dass den Aristoteles das Problem der geringen ἀρετή der Techniten beschäftigt hat.

Mit einer letzten Bemerkung 1260 *b* 3—7 gelangen wir zurück zu Dingen, die in 1255 *b* 20—37 zur Diskussion standen.

Wir wissen nun, dass der Sklave eines begrenzten Masses an ἀρετή bedarf. Diese ἀρετή hat ihm der Herr beizubringen und nicht etwa der in 1255 *b* 23—30 genannte Lehrer der δουλικὴ ἐπιστήμη. Von Aristoteles her ist dies durchaus folgerichtig. 'Αρετή ist ja eine durch fortdauernde Übung heranzubildende Qualität und keine erlernbare Episteme. Der Status des Herrn war in 1255 *b* 21 ausdrücklich als eine Qualität bezeichnet worden. Der Status des Sklaven wird wohl die komplementäre Qualität sein, die nur durch den Herrn vermittelt werden kann. Die Schlussbemerkung geht gegen Platon, der *Leg.* 777 *e* beiläufig, aber äusserst scharf

erklärt, dem Sklaven gegenüber sei nur ein κολάζειν, kein νουθετεῖν angebracht, und jedes an ihn gerichtete Wort müsse ein Befehl, ἐπίταξις sein. Dass dies auf der Meinung beruhe, der Sklave besitze überhaupt keinen Logos, ist allerdings eine Folgerung des Aristoteles, die in dieser Form bei Platon nicht vorliegt. Die Folgerung gestattet ihm jedoch, dem gegenüber dem Sklaven immerhin ein gewisses Verhältnis zum Logos zuzubilligen (wie prekär und unbestimmt umschrieben es ist, hat sich freilich aus 1254 b 22, 1259 b 28, 1260 a 9—12 hinlänglich ergeben), also auch den Anspruch auf ein an das Begreifen appellierendes νουθετεῖν. Merkwürdig ist nebenbei, dass hier ἐπίταξις terminologisch ganz eng den vom Herrn an den Sklaven ergehenden Befehl bezeichnet, während dasselbe Wort anderswo (1326 b 14) für die regierende Tätigkeit jedes ἀρχών verwendet wird. Dies gehört zu jenen terminologischen Unstimmigkeiten die man nicht zu sehr bagatellisieren sollte.

1260 b 8—24 wird noch einmal auf die Relationen Mann-Frau, Vater-Kind eingetreten. Kap. 12 hatte lediglich den besonderen Charakter der in diesen Fällen wirkenden ἀρχή herausgestellt. Nun soll von den mannigfachen Sachproblemen die Rede sein, die in diesen Relationen impliziert sind.

Doch Aristoteles bricht ab. Summarisch wird auf die Untersuchung der Staatsformen verwiesen. b 13—20 begründet: Frauen und Kinder sind Teile des Hauses, das Haus ein Teil des Staates, und im Rahmen der Politik gilt, dass die Tugend des Teiles an derjenigen des Ganzen orientiert sein muss. Also können die angekündigten Probleme nur im Blick auf die jeweils vorausgesetzte Staatsform behandelt werden.

Man wird sich fragen, wieweit diese Begründung tatsächlich tragfähig ist. Zweifellos sind die Sklaven unfrei, Frauen und Kinder dagegen Freie: es lässt sich also behaupten, dass die Bindung des Sklaven an den Staat und an die

jeweilige Staatsform lockerer ist als diejenige der Frauen und Kinder. Aber ist der Unterschied wirklich so gross, dass es sich rechtfertigen lässt, die Behandlung der Sklaverei ganz in die Ökonomik zu verweisen, die beiden andern Relationen dagegen in die Erörterung der verschiedenen Staatsformen hineinzunehmen? Auch wenn der Sklave kein Bürger sein kann, so ist er doch nicht nur für das Haus, sondern auch für den Staat eine unentbehrliche *condicio sine qua non* des Funktionierens. Umgekehrt gibt es zahlreiche Probleme der Gattenwahl, der Kompetenzabgrenzung der Ehepartner im Hause, der Kindererziehung, die sich in allen Staatsformen mehr oder weniger gleichmässig stellen werden. Alle diese Dinge πρὸς τὴν πολιτείαν βλέποντας (b 15) auszudifferenzieren, scheint ein überaus mühseliges Unternehmen zu sein, und die Bücher II-VIII zeigen denn auch, dass Aristoteles dies faktisch nur in einzelnen Ansätzen durchgeführt hat. Die Frage ist also erlaubt, ob der in 1260 b 8—20 vorliegende Hinweis auf die Behandlung der zwei Relationen im Rahmen der πολιτεῖαι organisch aus einer Gesamtkonzeption herauswächst oder nicht vielleicht doch nur eine Hilfskonstruktion ist, um eine sekundäre Umgruppierung des Materials zu verdecken. Konkreter: Hat es einmal einen Oikonomikos gegeben, der systematisch jede der drei Relationen untersuchte, von dem aber im Verlauf einer Umdisposition in unserer Politik nur noch einzelne Teile erhalten geblieben sind? Wir lassen diese Frage hier auf sich beruhen, werfen aber doch noch einen Blick auf das zweite Buch und auf einige in unserm Zusammenhang zu beachtende Eigentümlichkeiten dieses Buches.

Überblickt man die berühmte Auseinandersetzung mit Platons *Staat* und *Gesetzen* im Ganzen, so ist es wohl nicht ganz so selbstverständlich wie der durchschnittliche Leser meint, dass die Probleme der Frauen-, Kinder- und Besitzgemeinschaft derart im Vordergrund stehen. Schliesslich

hat Platon noch von sehr vielen anderen Dingen gesprochen, die eine Diskussion verdient hätten. Es scheint aber, dass Aristoteles sich ernstlich nur für jene Fragen interessiert, die der Ökonomik angehören oder mindestens nahestehen. Weiterhin befasst sich die Doxographie des Phaleas (Kap. 7) fast ausschliesslich mit dem Besitzproblem. In der Behandlung der Spartaner, die mehrfach verrät, dass sie eine umfassende Darstellung (die Λακεδαιμονίων πολιτεία) voraussetzt, fällt abermals auf, dass in erster Linie vom Problem der Sklaven 1269 *a* 34-*b* 12 (mit Berücksichtigung auch der beiden anderen «Sklavenhalterstaaten» Thessalien und Kreta) gehandelt wird, dann von den Frauen (1269 *b* 12-1270 *a* 15) und dann vom Besitz 1270 *a* 15-*b* 6.

Von da an verlieren sich diese Gesichtspunkte. Doch sei als Arbeitshypothese die Vermutung gewagt, dass Aristoteles in sein zweites Buch ziemlich viel Material übernommen hat, das ursprünglich als doxographischer Unterbau zur Behandlung der drei Relationen und zum Traktat über die Chrematistik (I, 8—11) gedacht war. Erst nachträglich wurde umgeordnet und aus der Masse der den verschiedenen Hauptproblemen zugeordneten doxographischen Abschnitten ein besonderes, rein doxographisches Buch zusammengestellt.

Es wäre nun vom Problem der Sklaverei auf der Ebene nicht mehr des Hauses, sondern des Staates zu sprechen. In der Tat fehlt es in den Büchern III-VIII nicht an Stellen, die ein leidlich genaues Bild davon geben, welche Funktion Aristoteles den Sklaven im Staate zugeschrieben hat. Doch hat es wenig Sinn, an diesem Orte die Stellen der Reihe nach aufzusuchen und durchzuinterpretieren. Es muss genügen die verschiedenen Aussagen in einer knappen Skizze systematisch zusammenzufassen. Dies wird uns ausserdem Gelegenheit geben, zum Abschluss auf den Kern der von Aristoteles in seinen Darlegungen über die Sklaverei anvisierten Probleme einzutreten.

Auf der einen Seite ist das menschliche Dasein von Grund auf und im Staate in folgende zwei Reihen eingeordnet.

Auszugehen ist vom Leben als der Behauptung der physischen Existenz (ζῆν). Ihm sind zugeordnet die Notwendigkeiten des Lebens ($\tauὰ \ ἀναγκαῖα$). Ihre Beschaffung hat den Charakter der *condicio sine qua non*, nicht weniger, aber auch und vor allem nicht mehr. Wir befinden uns damit auf der Ebene der Körperlichkeit, der körperlichen Arbeit im strengen Sinne, die dem Menschen weder die Zeit zur Musse freigibt (also $\delta\sigmaχολία$ ist) noch ihm die Betätigung der $\deltaρετή$ gestattet. Also gibt es von der Ebene der Arbeit an den $\alphaναγκαῖα$ des Lebens aus auch keinen Zugang zur Eudaimonia. Dieser Reihe steht die andere gegenüber, die vom vollkommenen Leben ausgeht (εὖ ζῆν). Ihm ist zugeordnet das Edle, dessen Betätigung nun nicht mehr nur eine *condicio sine qua non* des höheren Menschseins ist, sondern ein Teil dieses höheren Seins selbst. Denn es liegt auf der Ebene des Geistes, entfaltet sich in der Musse ($\sigmaχολή$), zielt auf $\deltaρετή$ und damit schliesslich auf die Eudaimonia.

Beide Reihen müssen verwirklicht werden. Denn das εὖ ζῆν ist nicht ohne das ζῆν möglich, aber nur im εὖ ζῆν erfüllt der Mensch seine Bestimmung.

Entscheidend ist weiterhin, dass nach der Überzeugung des Aristoteles kein Mensch sich hinreichend sowohl auf der Ebene des ζῆν wie auch auf derjenigen des εὖ ζῆν betätigen kann. Die Beschaffung der $\alphaναγκαῖα$ beansprucht den Menschen so sehr, dass ihm keine Zeit und Kraft mehr für die Dinge der $\sigmaχολή$ übrig bleibt: und wer sich um die Eudaimonia bemüht, kann sich nur in einem geringen Umfang, wenn überhaupt, um die $\alphaναγκαῖα$ kümmern. Eine Verbindung beider würde nach Aristoteles nur bedeuten, dass weder für das ζῆν noch für das εὖ ζῆν gesorgt würde.

Damit ist aber auch die eigentliche, die gesamte Problematik der Sklaverei unterirdisch beherrschende Frage sichtbar geworden. Wem soll die Arbeit für das ζῆν über-

tragen werden, jene Arbeit also, die unter allen Umständen ausgeführt werden muss, die aber den Arbeitenden von der ἀρετή und der Eudaimonia ausschliesst? Grundsätzlich gibt es nur zwei Möglichkeiten. Entweder müssen Menschen, die ihrer Anlage nach zur ἀρετή befähigt wären, in Anspruch genommen und damit faktisch zum Verzicht auf die Erfüllung der ihnen möglichen menschlichen Bestimmung gezwungen werden. Oder aber es gibt Menschen, die ihrer eigenen Anlage nach nicht weiter befähigt sind als bis zur Arbeit an den ἀναγκαῖα.

Aristoteles hat sich für die zweite Möglichkeit entschieden. Wir wissen nicht, ob ihn die Erfahrung der alltäglichen Realität geleitet hat oder eher die Erwägung, dass die teleologische Ordnung der Natur unerträglich gestört würde, wenn man annehmen müsste, dass um der Anforderungen des ζῆν willen dauernd eine grosse Anzahl von Menschen gezwungen seien, auf die Verwirklichung des βέλτιστον in ihnen zu verzichten. Vermutlich wird beides zusammen seiner Entscheidung zugrundeliegen.

Dies bedeutet also die Annahme von zwei weitgehend verschiedenen Menschentypen. Es gibt die Menschen, deren Aufgabe das εὖ ζῆν sein kann und soll. Und es gibt die anderen Menschen, die ihrer eigenen Anlage nach das εὖ ζῆν gar nicht erreichen können, auch wenn die äusseren Voraussetzungen vorhanden wären. Ihnen die Arbeit für das blosse ζῆν zu übertragen, ist keine Verstümmelung und Verkürzung ihres Menschseins, sondern der Weg, sie genau das leisten zu lassen, wozu sie selbst von Natur aus fähig sind.

Das ist die aristotelische Konzeption des φύσει δοῦλος. Man wird anerkennen müssen, dass ihr ein echtes und permanentes Problem des menschlichen Daseins zugrundeliegt. Denn zu allen Zeiten ist die menschliche Gesellschaft darauf angewiesen gewesen, dass eine Fülle elementarer Arbeiten um des reinen ζῆν willen einfach geleistet wird. Soll man

annehmen, dass die Verrichtung solcher Arbeit das Erfüllen der Bestimmung des Menschen in der Eudaimonia nicht hindert, wie dies die Sokratik wenigstens teilweise angenommen hat? Die Möglichkeit besteht, wenn man in Kauf nimmt, dass dann der Gehalt der in Frage stehenden Eudaimonia stark, wenn nicht bedrohlich verkümmert. Wenn man aber eine solche Verkümmерung nicht in Kauf nimmt, so bleibt nur die aristotelische Alternative: entweder Menschen, die der Eudaimonia fähig wären, dieser ihrer Möglichkeit bewusst zu berauben, oder aber einen Menschentypus anzusetzen, der von vornherein zu einer so bestimmten Eudaimonia keinen Zugang hat. Dass damit freilich die bedenkliche Frage auftaucht, wie weit ein solcher Menschenotypus in die Definition des Menschen als $\zeta\varphi\omega\lambda\omega\gamma\kappa\omega\kappa\omega$ eingordnet werden kann, haben wir schon gesehen.

Wie wirkt sich nun schliesslich diese Konzeption des $\varphi\omega\sigma\epsilon\delta\omega\lambda\omega\varsigma$ im Aufbau des Staates aus? Aristoteles beginnt mit der Frage nach dem Telos des Staates. Der vollkommene Staat wird sich zum Ziel setzen, allen seinen Gliedern die Möglichkeit der Musse und damit der Verwirklichung der $\alpha\rho\epsilon\tau\eta$ und der Eudaimonia freizugeben. Unmittelbar verschaffen kann der Staat den Bürgern die Eudaimonia nicht, wenn man es streng nimmt; denn die Eudaimonia als die höchste Betätigung des $\nu\omega\varsigma$ greift noch über die Sphäre des Staates hinaus. Aber er kann den Weg dazu eröffnen.

Dieser Staat wird natürlich auch nur aus Menschen bestehen, die zur Erlangung der Eudaimonia befähigt sind. Wer dies nicht ist, wird unter keinen Umständen Bürger sein können. Im Ausschluss nicht nur der $\varphi\omega\sigma\epsilon\delta\omega\lambda\omega\varsigma$ im engen Sinne, sondern auch der ihnen anthropologisch gleichgeordneten Tagelöhner, niederen Handwerker usw. aus allen Bürgerrechten am vollkommenen Staate ist Aristoteles kategorisch. Die gesamte Arbeit an den $\alpha\omega\alpha\gamma\kappa\alpha\tilde{\iota}\alpha$ muss in diesem Staaate von Sklaven und Ausländern ohne Bürgerrecht verrichtet werden.

Es gibt aber nicht nur den vollkommenen Staat. Die Ziele des Staates können auch wesentlich tiefer und anspruchsloser angesetzt werden. Schematisch gesagt können zwischen dem höchsten εὖ ζῆν und dem reinen ζῆν eine ganze Fülle von Zwischenstufen angesetzt werden, die alle mehr oder weniger als Telos des Staates brauchbar sind. Man kann sogar experimentierend den Grenzfall annehmen, dass ein Staat überhaupt nur das ζῆν als sein Telos ins Auge fasst. Ein solcher Staat wird natürlich auch bedenkenlos den φύσει δοῦλοι alle Bürgerrechte zubilligen können, allerdings damit die Eudaimonia völlig aus den Augen verlieren. Aristoteles gibt gelegentlich zu verstehen, dass die ἐσχάτη δημοκρατία Athens diesem Grenzfall ziemlich nahe komme.

Wir sind am Ende. Es wäre reizvoll, nun die geschichtlichen Komponenten, die in das aristotelische Bild des Sklaven eingehen, näher zu analysieren. Denn es muss über dieses Problem eine sehr reiche Diskussion gegeben haben, an der sich nicht nur die Philosophen, sondern auch die Historiker und Dichter beteiligt haben. Den Historikern lag die Frage nach dem Ursprung und der Entwicklung der Sklaverei nahe und die Dichter hatten erst recht die verschiedensten Anlässe, Sklaven auf die Bühne zu bringen und auf das Problem der Sklaverei hinzuweisen: man mag auf der einen Seite an die zahlreichen Tragödien denken, die die von den Griechen versklavten Troer auftreten und handeln liessen, und auf der andern Seite an die bürgerliche Komödie des IV. Jh., die ohne den schlauen und skrupellosen, zuweilen aber auch rührend hilfsbereiten und edelmütigen Sklaven nicht auskommt. In dem Zitatennest des Athen. 262 b—274 c ist eine stattliche Menge einschlägiger Texte versammelt.

Bei Aristoteles seien nur noch zwei Kleinigkeiten angeführt. Zwei Stellen sind unleugbar auffallend und in verschiedenen Richtungen instruktiv. Die eine ist 1330 a 23—33, wo Aristoteles Anweisungen gibt, wie man in einem guten Staate die Sklaven zweckmäßig behandeln soll, damit

es nicht zu Unruhen kommt. Der Abschnitt schliesst mit der überraschenden Empfehlung, es wirke sich günstig aus, wenn man seinen Sklaven als Lohn für tüchtige Leistungen die Freiheit in Aussicht stelle. Mit der Konzeption des φύσει δοῦλος ist dies nicht zu vereinigen. Wir dürfen uns aber nicht so sehr wundern. Denn es ist eine der Stellen, an denen sich Aristoteles ungewöhnlich eng an Platon anschliesst, der seinerseits wohl in *Leg.* 776 *b*—778 *a* ältere Rezepte aufnimmt, die dazu dienen sollen, Sklavenueruhen, wie sie etwa in Sparta häufig waren, zu verhindern.

Die zweite Stelle ist 1278 *b* 32—37. Von den Formen der ἀρχή ist die Rede. Wir haben schon gesehen, dass Aristoteles bestrebt ist, die ἀρχαὶ im Hause und diejenigen im Staate zur Deckung zu bringen. Es gelingt aber nicht immer. Hier ist von der δεσποτείᾳ die Rede. Im Hause ist sie die Herrschaft des Herrn über den φύσει δοῦλος. Im Staate ist sie die Herrschaft des Tyrannen (jedenfalls im griechischen Bereich: bei den Barbaren liegen die Dinge anders, wie wir gesehen haben). Aber da entstehen Schwierigkeiten. Denn bei der Herren-Sklaven-Relation im Hause hat Aristoteles schon von 1252 *a* 34 an betont, dass der Nutzen für beide Teile derselbe sei. Das Wesen des Tyrannen besteht dagegen darin, dass er ausschliesslich seinen eigenen Nutzen und niemals denjenigen seiner Untertanen im Auge hat. Dies führt zu einem Widerspruch, den Aristoteles an unserer Stelle auf die seltsamste Weise zu verwischen sucht: κατ' ἀληθειῶν sei allerdings der Nutzen für Herrn und Sklaven derselbe, aber dennoch (ὅμως) habe der Herr nur seinen eigenen Nutzen im Sinne. Die Stelle ist nicht sehr wichtig, aber ein hübsches Beispiel, wie das grossartige und im höchsten Sinne philosophische Bemühen des Aristoteles um eine sinnvolle Ordnung und Zusammenordnung aller Dinge sich zuweilen doch in Schwierigkeiten bringt, über die dann irgendwelche prekären Improvisationen hinweghelfen müssen.

DISCUSSION

M. Hostens: Quel est le rapport des théories de la *Politique* sur l'esclavage avec *E.N.* 1161 *a* 32-*b* 8 ? On pourrait avoir l'impression que les textes ne s'accordent pas entièrement.

M. Gigon: Mit der *Politik* stimmt *E.N.* 1161 *a* 32-*b* 8 völlig überein in dem Sinne, dass dieser Text die Darlegungen der *Politik* in Stichworten zusammenzufassen scheint. Zu der Vorstellung vom Sklaven als Werkzeug ist *Pol.* I, 4, zur φιλία zwischen Herrn und Sklaven *Pol.* 1255 *b* 13 zu vergleichen.

M. Stark: Zu den von Ihnen so klar herausgestellten Problemen von besonderem Interesse gehört die Frage nach dem Verhältnis zwischen Maschine und Menschenarbeit. Ich frage mich, ob nicht das Empfinden von dem Werkzeug, das nur zum Dienen bestimmt ist, eine Haltung ist, die den Problemen vorengreift — oder sie bereits kennt — die in der hellenistischen Wirtschaft begegnen. Neben der realen Situation — man denke an die Bergwerkssklaven — sind es kritische Gedanken der Zeit, von vielen Seiten vorgebracht, die wohl die letztlich unausgeglichene Stellungnahme des Aristoteles bedingen.

M. Gigon: Es ist durchaus nicht ausgeschlossen, dass die aristotelische Theorie vom Sklaven als Werkzeug auf die Realität des hellenistischen Wirtschaftslebens eingewirkt hat. Das mag vor allem für die zwei letzten Jh. v. Chr. gelten, in denen zweifellos aus bestimmten historischen Gründen die Neigung am stärksten war, den Sklaven als blosses Werkzeug einzusetzen, was dann zu den Sklavenkriegen geführt hat.

M. Aubenque: Au sujet du célèbre texte de I, 4, 1253 *b* 33 — 1254 *a* 1 sur les instruments qui se mouvraient d'eux-mêmes, il convient de remarquer que les verbes y sont à l'irréel. Il n'y a donc par là un pressentiment du machinisme, mais au contraire l'exclusion de sa possibilité: ce qui est une nouvelle façon de justifier φύση l'existence des esclaves.

M. Gigan: Man wird sagen dürfen, dass es das Durchexperimentieren einer rein theoretischen Möglichkeit ist, wie dies Aristoteles nicht selten liebt.

M. Aalders: Bezuglich I 1253 b 33 ff. möchte ich noch bemerken, dass Aristoteles die Sklaverei nicht sosehr betrachtet als eine naturgegebene Notwendigkeit wirtschaftlichen Charakters, aber als eine naturgegebene Institution sozialer Art. Das ist wohl in Übereinstimmung mit dem Charakter der Sklaverei im Altertum im allgemeinen: es ist nicht sosehr der Fall, dass die antike Wirtschaft mit der Sklaverei stand und fiel; aber man hat die Sklaverei einfach als ein gegebenes, natürliches Element des sozialen Lebens betrachtet. Daher hat man im Altertum auch nie versucht, die Sklaverei aufzuheben, auch wenn man sie als unnatürlich verurteilte.

Bezuglich 1330 a 26 möchte ich noch bemerken, dass in der Wirklichkeit die Sklaven in der griechischen Welt wohl fast alle genügend griechisch gekonnt haben werden, um sich einander sprachlich verstehen zu können; die vielen Inschriften, die es gibt, weisen dies aus. Wohl aber wird persönlicher Kontakt schwer geblieben sein für Sklaven verschiedener ethnischer Herkunft und verschiedener Bildung.

M. Gigan: Zweifellos galt die Sklaverei in der Antike als ein gegebenes, aus der Gesellschaft nicht wegzudenkendes Faktum, auch wenn man sich vorstellen möchte, dass es in dem $\epsilon\pi\lambda\ K\rho\sigma\mu\beta\iota\omega\varsigma$ keine Sklaven gegeben habe, — oder gerade deshalb. Vergleichbar ist die Tatsache, dass ja auch die ganze Antike die Unterscheidung zwischen wilden und zahmen Tieren als eine $\phi\gamma\sigma\tau\iota$ gegebene verstanden hat. Was die $\delta\mu\phi\psi\lambda\omega\tau$ von 1330 a 26 betrifft, so schliesst der Begriff nicht aus, dass die gesamten Sklavengruppen griechisch konnten, wohl aber, dass die Konzentrierung kompakter Bevölkerungsgruppen mit einheitlichen Traditionen vermieden wurde.

M. Bayonas: Permettez-moi de présenter trois remarques.

1) Il me semble que certains textes d'Aristote justifient l'affirmation que le rapport du maître et de l'esclave est du ressort

de la πολιτική ou βασιλική, non de la δεσποτική ; le rapprochement des deux premiers termes me paraît justifié par *Pol.* 1254 b 5-6. En 1252 a 30, le maître exerce une fonction comparable à celle de la βούλησις dans l'*E.N.* ; le fait que l'όρεχτικόν en *E.N.* 1102 b 25-30 se soumet à la raison comme l'esclave au maître, le fait que l'esclave possède assez de raison pour comprendre les ordres de son maître (*Pol.* 1254 b 20, 1260 b 8), sa qualité d'ἄνθρωπος (*E.N.* 1161 b 1-5), l'amitié qui peut le lier à son maître (*E.N.* ibid.), les conseils qu'Aristote donne en ce qui concerne le traitement des esclaves (*Pol.* 1330 a 32) et qu'il a peut-être appliqués.

2) Il faudrait peut-être rapprocher *Pol.* 1253 b 35 sq. d'un fragment des Θηρία du comique Cratès cité par Henri Wallon (*Histoire de l'Esclavage dans l'Antiquité*, 1, p. 339). Cela confirme que le texte de la *Politique* se réfère à quelque chose d'impensable du point de vue d'Aristote, et même de ridicule.

3) Enfin, ne faudrait-il pas rapprocher les conceptions qu'a Aristote de l'esclavage et du style de la vie servile ? Ce rapprochement me paraît justifié par les *Economiques* 1344 b 15-20 et la *Métaphysique*, 1075 a 20 sq., de même que par les passages où il est question de l'ἀκολασία des esclaves (p. ex. *Pol.* 1260 a 35).

M. Moraux : Il m'est tout à fait impossible de me rallier à la première thèse de M. Bayonas. Nous disposons de nombreux textes précis où Aristote met bien en lumière les caractères propres à chacune des formes d'ἀρχή dont il vient d'être question. Dans une autorité du type royal (ou paternel), celui qui commande est de la même race, de la même famille que ses subordonnés ; il vise essentiellement le bien de ceux-ci ; son pouvoir est légitime parce qu'il se fonde sur une science, une compétence, une vertu, un talent supérieurs à ceux des subordonnés : le roi est un « monarque éclairé », il sait mieux que ses sujets où est leur intérêt, il est plus capable qu'eux de le réaliser. L'autorité politique se caractérise par l'égalité et la liberté des membres de la communauté, et par le fait qu'ils détiennent le pouvoir à tour de rôle. Enfin, l'autorité despotique est celle où l'intérêt du maître est visé en premier lieu et où le subordonné n'est utilisé que comme un instrument en vue

de la réalisation de cette fin. Ces différences sont fondamentales et nous interdisent de qualifier de βασιλική ou de πολιτική l'association maître-esclave. Naturellement, le maître, s'il est intelligent et soucieux de ses propres intérêts, prendra soin de son esclave, s'occupera de son éducation, cherchera à augmenter son rendement, etc.; de son côté, l'esclave aura intérêt à faire partie d'une pareille association, puisqu'elle seule lui permettra d'exécuter les tâches pour lesquelles il est fait. Mais tout cela ne nous fait pas sortir du cadre de la δεσποτική: le maître se comporte à peu près comme un ouvrier qui cherche à avoir les meilleurs outils possibles et qui en prend grand soin.

Les textes qu'a cités M. Bayonas ne s'opposent pas à cette interprétation. En 1254 b 5-6, la relation du νοῦς à l' ὄρεξις est présentée comme une autorité royale; il y a une réelle parenté entre ces deux « parties » de l'âme, mais le νοῦς sait en quoi réside l'intérêt de l'association tandis que l' ὄρεξις l'ignore. Aussi le commandement du νοῦς est-il un commandement du type royal (dans l'expression πολιτικὴ καὶ βασιλικὴ du passage cité, c'est évidemment sur βασιλική qu'il faut mettre l'accent, et καὶ y a le sens de « ou plus précisément »; l'inégalité entre νοῦς et ὄρεξις exclut, en effet, un rapport « politique » au sens étroit, rapport qui supposerait l'égalité des termes en présence. Voir W. L. Newman *ad loc.*). Le texte de l'*E.N.* qui a été cité doit être considéré dans son ensemble (1161 a 30-*b* 10). Il est formel: il n'y a pas d'amitié pour l'esclave en tant que tel; elle n'est possible que si l'on cesse de considérer l'esclave dans sa relation de dépendance servile pour ne voir en lui que l' ἄνθρωπος. Autrement dit, cette amitié se situe en dehors du rapport fondé sur l'ἀρχή, et sa possibilité ne nous oblige pas à conclure qu'une autorité du type politique ou royal régisse alors la relation du maître à l'esclave.

M. Weil: Alors que la royauté tend à l'intérêt des sujets, l'association maître-esclave tend, en fait, vers l'intérêt du maître. La similitude de passages comme 1252 a 34 et 1279 a 32 sq. est superficielle. Ce qu'on compare, en réalité, à l'association du maître et de l'esclave, c'est la tyrannie, qui vise l'intérêt du tyran.

M. Gigon: Es scheint mir in der Tat, dass die drei Typen von $\alphaρχή$, auf die Aristoteles augenscheinlich den grössten Wert legt, streng zu trennen sind, selbst wenn man zugeben wird, dass zwischen der Relation Mann-Frau und der Relation Vater-Kind nicht mit genügender Klarheit unterschieden wird. Dass aber diese beiden Relationen von Herr-Sklave völlig verschieden sind, kann kaum bezweifelt werden.

M. Aubenque: Mon impression générale est que les textes de la *Politique* donnent une élucidation technique de l'institution de l'esclavage et s'abstiennent de jugement moraux à son égard. Il y a cependant un texte qui semble montrer que, dans le même temps, on se préoccupait de la signification morale de l'esclavage et des moyens également moraux d'y échapper. Dans un texte de VII, 15, où Aristote montre que la $\sigmaχολή$ ne peut être que le couronnement d'une vie de travail et de courage, il cite l'adage: où $\sigmaχολή$ δούλοις (1334 a 20-21) et signifie que « ceux qui ne sont pas capables d'affronter courageusement les dangers sont esclaves de leurs agresseurs » (21-22). Il y a là, me semble-t-il, l'écho d'un thème fréquemment attribué dans l'Antiquité aux Cyniques et qui sera développé par les Stoïciens: le seul moyen d'échapper à l'esclavage est d'être prêt à mourir. Ce pourrait être l'écho de réflexions morales sur l'esclavage, qui étaient sans doute familières aux petites écoles socratiques, réflexions qu'Aristote connaît, mais ne prend pas durablement à son compte.

M. Gigon: Man wird festhalten, dass die $\alphaκολασία$ und die $\deltaειλία$ wesentlich die Laster der Sklaven sind. Die $\sigmaωφροσύνη$ ist es, die primär von ihm verlangt wird, wogegen die $\alphaνδρεία$ die Tugend der Freien ist. Doch sei nicht übersehen, dass Aristoteles in seinen Untersuchungen über die Sklaverei niemals das betont abschätzige Wort $\alphaνδράποδον$ verwendet. Das geschieht vielmehr nur in Stellen, die einen spürbar protreptischen Charakter aufweisen (etwa *E.N.* 1095 b 19-22).

M. Moraux: Le chapitre 6 du livre I de la *Politique*, dont M. Gigon a très justement signalé la difficulté, me paraît renfermer les traces d'un débat plus ancien sur la légitimité de l'esclavage.

Deux thèses s'affrontent: d'après les uns, le droit des vainqueurs à disposer à leur gré des vaincus ne reposerait que sur une loi ou une convention et représenterait une injustice flagrante: d'après les autres, le seul fait d'avoir remporté la victoire prouverait que le vainqueur l'emporte en valeur sur le vaincu, ce qui justifierait l'asservissement de celui-ci par celui-là. La première thèse rappelle assez la position de ceux qui, à l'époque des Sophistes et plus tard, considéraient tous les hommes comme égaux par nature et rejetaient, comme étant de simples conventions, les différences opposant certains groupes d'hommes à certains autres. La seconde évoque l'attitude de ceux pour qui la raison du plus fort est toujours la meilleure, et pour qui le véritable homme est celui qui impose sa puissance sans se soucier de la morale et du droit conventionnel. On sait, par exemple, que, dans son *'Αλήθεια*, le sophiste Antiphon rejettait comme arbitraires des distinctions comme celles entre Grecs et Barbares. Hippias et Gorgias avaient probablement avancé des thèses analogues. Euripide lui-même attira l'attention à plus d'une reprise sur le caractère injuste et arbitraire de l'esclavage. L'*Alexandros*, qui fut représenté en 415, lui donna l'occasion de montrer que la qualité d'esclave n'ôte rien à la véritable valeur d'un homme. On y voyait Paris, qui avait été élevé comme un esclave après que ses parents avaient voulu se débarrasser de lui, revenir à Troie sans s'y faire connaître et l'emporter dans des épreuves sportives sur ses frères restés au palais paternel: preuve évidente qu'un homme valeureux peut se cacher sous le vêtement d'un esclave. Isocrate prend, lui aussi, position contre l'esclavage (par ex. *Panégyrique* 105) et l'un de ses rivaux, Alcidamas, un élève de Gorgias, réclamera, après la bataille de Mantinée, la libération des prisonniers Messéniens, en proclamant que la nature n'a point voulu créer d'esclaves. Tout cela montre que le problème de la légitimité de l'esclavage avait été soulevé bien avant Aristote, et que celui-ci a tenu à reproduire les arguments avancés dans l'un et l'autre sens.

M. Gigan: Es darf schliesslich daran erinnert werden, dass Aristoteles in seinen hier diskutierten Darlegungen ein überaus

wichtiges und in der Geschichte konstantes Problem ins Auge gefasst hat. Es handelt sich ja nicht einfach um das in seiner antiken Form überwundene Institut der Sklaverei. Sondern es handelt sich um die Frage, wie der Mensch mit der Tatsache zu konfrontieren ist, dass die Bewahrung des ζῆν immer wieder die Ausübung bestimmter Tätigkeiten fordert, die als solche die Erreichung des eigentlichen *télos* des Menschen nicht nur nicht fördern, sondern sogar hindern können. Drei Lösungen scheinen möglich zu sein: entweder erklärt man, dass es keine Tätigkeit im Rahmen der ἀναγκαῖα gebe, die nicht auf irgendeine Weise der Erreichung des *télos* dienlich sei; oder man sieht die Möglichkeit vor, die Benützung der Maschinen so weit auszubauen, dass alle jene Tätigkeiten, die die Erreichung des *télos* gefährden, nicht mehr vom Menschen sondern von der Maschine ausgeführt werden. Sollte sich aber die eine oder andere dieser beiden Lösungen als unrealistisch erweisen, so bleibt nur der Weg des Aristoteles: die Annahme, dass es in der Tat Menschen gibt, die zur Erreichung des eigentlichen *télos* von Natur unfähig sind und darum ohne Schaden für die Arbeit an den ἀναγκαῖα beansprucht werden können. Freilich erhebt sich da das weitere Problem, wie die Existenz von Menschen, die nur minimal und rudimentär am *λόγος* teilhaben (*Pol.* 1254 b 22-23), mit der grundlegenden Bestimmung des Menschen als ζῶον λογικόν zu vereinigen ist. Aber auch dies Problem geht nicht allein Aristoteles an.

INDEX

INDEX DES AUTEURS ET DES CITATIONS

A. AUTEURS ANCIENS

Andocide:

Myst.: 134.

Aeschines: voir Eschine.

Antiphon:

'Αλήθεια: 282.

Aristote:

Ath.: 48, 115, 131, 161-4, 175, 190, 191, 212, 232 / 2, 1: 170 / 2, 2: 166 / 3: 170 / 3, 1: 170 / 3, 2: 170 / 3, 2 sq.: 170 / 3, 2-3: 170 / 3, 6: 170, 173 / 4: 168, 170, 222 / 4, 3: 213, 227 / 4, 4: 173 / 5, 3: 167-8, 222 / 6 sq.: 166 / 8, 1: 223 / 8, 1-4: 165 / 8, 4: 173, 223 / 11, 2: 235 / 16, 7: 181 / 22 sq.: 173 / 23: 171 / 23, 1: 172-3 / 23, 2: 174 / 25: 171 / 25 sqq.: 222 / 25, 1: 173 / 26, 1: 231 / 26, 2: 230-1 / 26 sq.: 172 / 26-8: 121 / 27, 1: 231 / 28, 2: 168 / 28, 5: 177, 235 / 29, 1: 223 / 30, 6: 226 / 31, 3: 213 / 32, 2: 235 / 33 sqq.: 154 / 33, 1-2: 203 / 33, 2: 170, 174, 207, 235 / 34, 1: 231 / 36: 213 / 38, 1: 151 / 41: 171 / 41, 2: 48, 166, 168, 170, 172, 183, 222, 223, 230, 231 / 42: 32 / *Fr.* 3: 164-5 / *Fr.* 4: 164-5. *Cael.* 270b 19 sq.: 175. *Cat.* 13a 24: 176.

De an.: 58, 59, 94, 95 / 415b 8 sqq.: 94 / 432b 26-3a 6: 117 / 433a 22: 117.

EE: 49, 57-9, 61, 70, 74, 78, 101 / I, 1: 239 / II, 1: 87 / 1214a: 122 / 1215b, 1-8: 123 / 1216a 11: 123 / 1220b 38: 113 / 1221a 12: 113 / 1226a 17 sqq.: 111 / 1237a 1-3: 60 / 1248b 3: 122.

EN:

On trouvera en tête les références à l'E.N. en général, puis aux livres et aux chapitres, enfin, aux pages de Bekker, classées par livre.

5, 6, 8, 10, 13, 20, 22, 33, 36, 38, 40, 49, 50, 55-95 passim, 101, 104, 155 / I: 38 / I, 7: 87 / II, 74 / II, 5: 71 / III, 5: 111 / V: 242 / V, 1: 67, 73, 76 / V, 2: 67, 73, 76 / V, 8: 68 / V, 14: 112 / VI: 38, 112, 120 / IX: 58 / IX, 4: 60 / IX, 8: 60 / X: 38, 58, 61, 73, 75, 76, 79 / X, 9: 115.

I 1094a 23-7: 102 / 1094a 27: 50 / 1095b 19-22: 281 / 1096b 10: 65 / 1098a 23 sqq.: 195 / 1098a 24: 176, 188 / 1098a 26-9: 102 / 1100a 8: 177 / 1102a 8 sqq.: 90 / 1102a 11: 218 / 1102b 25-30: 279.

II 1104a 16 sqq.: 201 / 1106b 6 sqq.: 201 / 1106b 16-28: 201 / 1106b 36: 91 / 1106b 37 sqq.: 201 / 1107a 7: 240.

III 1113a 32 sq.: 86 / 1114a 3: 75.

V 1129b 23: 70-1 / 1129b 29: 62 / 1130b 18-26: 61, 67 / 1131a 15 sq.: 201 / 1132a 18 sqq.: 201 / 1133b 32: 72 / 1134b 31: 111 / 1137a 12: 67 / 1137a 22: 67.

VI 1139a 33-6: 117 / 1139b 34: 117 / 1140a 25-6: 112 / 1140a 31: 112 / 1140b 7: 112 / 1140b 7 sqq.: 121-2 / 1140b 24-5: 121 / 1141a 20-22: 123 / 1141b 4-5: 123 / 1141b 7-8: 123 / 1144a 22-b 1: 113 / 1144a 27-36: 121 / 1144b 1: 74 / 1145a 6: 80.

- VII 1145^a 15-22: 91 / 1145^a 20-22: 91 / 1148^b 15 sqq.: 257 / 1149^b 1-50^a 8: 91 / 1154^b 1: 79.
- VIII 1160^a 34 sqq.: 235 / 1161^a 30-^b 10: 280 / 1161^a 32-^b 8: 262 / 1161^b 1-5: 279.
- IX 1178^a 6: 59 / 1178^a 19: 59.
- X 1175^a 35: 176 / 1177^a 34: 78 / 1179^b 4-20: 104 / 1179^b 20-31: 104, 105, 122 / 26: 105 / 26-8: 105 / 29: 105 / 1179^b 33: 216 / 1180^a 1 sqq.: 72, 73 / 1180^a 2: 76 / 1180^a 4: 106 / 1180^a 5: 76 / 1180^a 12: 76 / 14: 76 / 1180^a 19: 106 / 1180^a 21: 115 / 1180^a 21-22: 105 / 1180^a 22: 38 / 1180^a 25 sqq.: 218 / 1180^a 26-9: 88 / 1180^a 27 sqq.: 89 / 1180^a 29-30: 106 / 1180^b 1-5: 116 / 1180^b 13: 107 / 1180^b 18: 107-8 / 1180^b 19: 108 / 1180^b 30: 107 / 1180^b 31: 107 / 1180^b 35: 108 / 1181^a: 163 / 1181^a 2-3: 108 / 1181^a 5-6: 108 / 1181^a 10: 108 / 1181^a 12: 108 / 1181^a 14-17: 119, 120 / 1181^b 11: 116 / 1181^b 12-24: 107, 115.
- Fr.:*
- 534 Rose^a: 223 / 611 Rose^a: 223.
- GC:* 29.
- Int.* 19^a 7 sqq.: 196.
- Λακεδαιμονίων πολιτεία: 22, 221, 243, 271.
- Metaph.:* 37, 49, 88 / Α: 6, 11, 195 / Α 981^a 3: 108 / Β: 35, 49 / Δ: 44 / Ε 1026^a 18: 34 / Θ 1048^a 10: 117 / Λ 1074^b 10 sqq.: 175 / 1075^a 18-22: 87 / 1075^a 19 sqq.: 89 / 1075^a 20 sqq.: 279.
- Mete.:* 339^b 27 sqq.: 175 / 351^b sqq.: 188.
- Oec.:* 43 / 1334^b 15-20: 279.
- PA:* 119 / 687^a 19 sqq.: 188.
- Περὶ βασιλείας: 21, 157.
- Περὶ δικαιοσύνης: 43.
- Περὶ εὐγενείας: 261-2.
- Περὶ φιλοσοφίας: 179.
- Po.:* 33 / 23: 195 / 1451^b 5 sq.: 162, 192-3 / 1459^a 17 sq.: 162.
- Pol.*
- On trouvera en tête les références aux livres et aux chapitres, puis les références aux pages de Bekker, classées par livre.*
- I: 5, 6, 36, 42-4 / I-II: 38 / I, 1: 43 / I, 1-3: 44 / I, 1 fin: 196 / I, 2: 196 / I, 3: 250, 251 / I, 3, 13: 250 / I, 4: 251-3, 262 / I, 4-7: 251 / I, 5: 261 / I, 6: 251, 254, 259 / I, 6-7: 259 / I, 7: 262, 271 / I, 8-11: 251, 271 / I, 8-12: 264 / I, 12: 8, 114, 251, 262, 269 / I, 13: 264.
- II: 11, 12, 16, 100, 101, 223, 224 / II-VI: 207 / II, 3, 12-13: 21 / II, 3, 14: 21 / II, 8: 131.
- III: 23, 36-43, 49, 61, 100, 129, 136, 211 / III-IV: 40, 230, 238 / III-VI: 230, 238 / III-VII: 37 / III-VIII: 271 / III, 7: 26, 39 / III, 11: 47, 48 / III, 12: 176 / III, 14: 39, 178 / III, 14 sqq.: 39 / III, 15: 109, 140 / III, 16: 111.
- IV: 24, 26, 39, 41, 49, 207, 211 / IV-VI: 5, 17, 23, 36, 37, 39, 43, 100, 221, 230, 238 / IV-V: 238 / IV, 1-2: 39 / IV, 3: 39 / IV, 3-10: 26 / IV, 8-9: 244 / IV, 11: 27, 244.
- V: 49, 70, 212, 220, 224, 238 / V-VI: 25, 26, 29, 34 / V, 1: 87 / V, 11: 183 / V, 12: 183.
- VI fin: 80 / VI, 7: 182.

- VII: 23, 37, 38, 44, 100, 102,
216, 238 / VII-VIII: 23, 32-3,
36-40, 43-6, 238 / VII, 6:
32 / VII, 7: 240 / VII, 9:
32 / VII, 11: 32 / VII, 12:
32 / VII, 13: 38 / VII, 15:
281.
- VIII: 100, 216, 238.
- I 7-13: 251 / 7-16: 262 / 26-
34: 248, 252 / 30: 279 / 30-
34: 253-6 / 30-b 9: 260-1 /
31: 256 / 32: 257 / 34:
276, 280 / 34- b 9: 249.
1252b 2: 220 / 6-9: 250 / 8:
250 / 10: 250 / 14 sqq.: 220 /
16 sqq.: 197 / 30: 50 / 30
sqq.: 201.
- 1253a 9 sqq.: 257.
- 1253b 1 sqq.: 250 / 4-12: 251 /
12-14: 251, 264 / 18: 262 /
18-23: 259 / 19 sqq.: 262 /
20-23: 254 / 33 sqq.: 278 /
33-a 1: 252, 277 / 35 sqq.:
279.
- 1254a 1-13: 253 / 7-8: 268 /
13-17: 253 / 17-20: 254 /
20-21: 254 / 20-b 16: 254 /
25-28: 254 / 28: 254-5 /
34: 255 / 34 sqq.: 265 /
36-b 2: 256, 264.
- 1254b 2: 255 / 5: 265 / 5-6:
279, 280 / 6-9: 256, 257 /
8-9: 265 / 10-13: 256, 257 /
13-17: 256 / 16: 255, 256 /
16-20: 257 / 20: 279 / 20-
22: 257 / 22: 265, 269 / 22-
23: 256, 266, 283 / 22-24:
258 / 27-34: 258, 261 /
34-5a: 259.
- 1255a 1-3: 259 / 5-6: 260 /
6-7: 260 / 7-12: 260 / 8:
260 / 12 sqq.: 260 / 21 sqq.:
263 / 26-b 4: 261 / 27: 261 /
28: 260.
- 1255b 4-15: 262 / 13: 277 /
16-20: 251, 262, 264 / 20-
- 37: 251, 262, 268 / 21:
268 / 23-30: 263, 268 / 29:
220 / 31-37: 263 / 37-39:
263 / 39-40: 263.
- 1256a 31 sqq.: 180.
- 1256b 2 sqq.: 179.
- 1257b 25: 189.
- 1259a 6 sqq.: 123 / 33 sqq.:
182.
- 1259b 2: 266 / 2-3: 264 / 8 sqq.:
224 / 10-17: 264 / 18-21:
264 / 21 sqq.: 264, 265 /
21-28: 265 / 21-60b 7: 251 /
22: 265 / 23: 266 / 28: 269 /
32-60a 2: 265.
- 1260a 7 sqq.: 265 / 9-12: 269 /
12-14: 265 / 14-24: 266 / 24
sqq.: 266 / 28-31: 267 / 31-
33: 267 / 33-36: 267 / 35:
279 / 36-b 2: 268 / 39-b 1:
253.
- 1260b 3-7: 268 / 6: 42 / 6-7:
265 / 8: 279 / 8-20: 251,
270 / 8-24: 269 / 13-20:
269 / 15: 270.
- II 1260b 30: 234.
- 1261a 27 sqq.: 178, 179.
- 1263a 33 sqq.: 217.
- 1263b 40 sqq.: 217.
- 1264a 1 sqq.: 175, 184 /
13 sqq.: 247.
- 1264b 7 sqq.: 213 / 34: 247.
- 1265a 17 sqq.: 183 / 38 sqq.: 165.
- 1265b 27 sqq.: 209 / 29: 210 /
32: 218 / 35 sqq.: 206, 224.
- 1266a 5 sqq.: 207 / 8 sqq.:
226 / 22 sqq.: 211.
- 1266b 16: 177, 225 / 28: 201.
- 1267b 1 sqq.: 226 / 18: 222
224.
- 1268a 24: 214 / 25 sqq.: 212.
- 1268b 9 sqq.: 226 / 25 sqq.:
176 / 27: 176 / 39 sqq.: 178,
179 / 40: 150, 153, 154.
- 1269a 1 sqq.: 225 / 11: 87 /
11-12: 109 / 34-b 12: 271.

- 1269^b 12 sq.: 176 / 12-70^a
 15: 271 / 37 sqq.: 221.
- 1270^a 15 sqq.: 221 / 15-^b 6:
 271 / 33 sq.: 221.
- 1270^b 3 sq.: 225 / 11: 17 /
 12: 47 / 18 sqq.: 214 / 21
 sqq.: 214.
- 1271^a 19 sq.: 209 / 37 sqq.:
 221 / 39: 226 / 41 sqq.: 216.
- 1271^b 4 sqq.: 221 / 20 sq.:
 176, 177 / 25: 223.
- 1272^b 2: 225 / 20: 17 / 20
 sqq.: 47, 226 / 26 sqq.: 217.
- 1273^a 13: 208 / 21 sq.: 171.
- 1273^b 25: 217 / 35 sqq.: 166,
 229.
- 1274^a 2: 223 / 7 sqq.: 222 /
 11 sqq.: 235 / 12 sq.: 173 /
 13: 177 / 15 sq.: 165, 214 /
 16 sq.: 223 / 17 sq.: 214 /
 25 sq.: 177.
- III 1274^b 15: 168 / 15 sq.: 222.
 1275^b 35: 172.
- 1276^a 13-16: 149.
- 1277^a 19: 89 / 24: 220.
- 1277^b 2: 177.
- 1278^a 6: 225 / 6 sq.: 181 / 26:
 225.
- 1278^b 21 sqq.: 201 / 32-7:
 276.
- 1279^a 17-20: 65 / 22 sqq.:
 142 / 32 sq.: 280.
- 1279^b 11 sqq.: 143 / 20 sqq.:
 207.
- 1280^a 7 sqq.: 143.
- 1280^b 39: 201.
- 1281^a 1 sq.: 201 / 34: 110.
- 1281^b 31 sqq.: 235 / 32 sqq.:
 165, 223.
- 1282^b 6: 109.
- 1283^b 21-23: 155.
- 1284^a 3-11: 41, 259 / 10 sqq.:
 110 / 15-29: 41 / 26 sqq.:
 224.
- 1284^b 19: 110 / 27-34: 259 /
 32-4: 110.
- 1285^a 3 sqq.: 210 / 9: 177 /
 20 sqq.: 239.
- 1285^b 3 sq.: 177 / 13: 177 /
 20 sq.: 177 / 27: 210 /
 29 sqq.: 227 / 33 sqq.: 228.
- 1286^a 16-17: 156 / 16-20:
 110 / 25: 112 / 29 sqq.:
 48 / 30 sq.: 183 / 31 sq.:
 48 / 35 sqq.: 141.
- 1286^b 3-6: 40 / 8 sqq.: 169,
 186, 192 / 20 sq.: 183,
 215 / 35 sq.: 182 / 37 sq.:
 177.
- 1287^a 1 sqq.: 141 / 32: 119 /
 32 sqq.: 110.
- 1287^b 4: 201 / 22: 111 /
 23-36: 48, 112 / 25: 112.
- 1288^a 1 sqq.: 49, 209 / 2: 110.
- IV 1288^b 41: 234.
- 1289^a 1-4: 26 / a 26-^b 11: 39,
 41 / 30 sq.: 40.
- 1289^b 12 sqq.: 26, 39 / 35 sq.:
 178 / 36: 177.
- 1290^a 30 sqq.: 143.
- 1290^b 21-1^b 15: 39.
- 1291^b 7 sq.: 207 / 30 sqq.:
 228, 240 / 39 sq.: 167.
- 1292^a 1 sq.: 172 / 4: 230 /
 4-37: 191 / 58sqq.: 231 /
 6 sqq.: 226, 231.
- 1292^b 25 sqq.: 167, 228 / 41-
 3^a 10: 191.
- 1293^a 1: 192 / 2 sqq.: 226 /
 4 sqq.: 226 / 41: 210, 234.
- 1293^b 1-7: 40 / 7 sq.: 171 /
 15: 208 / 16 sq.: 208 / 22-4^b
 41: 144, 244 / 32 sqq.: 209.
- 1294^a 3-4: 106 / 14 sqq.:
 208 / 15 sqq.: 209, 236 /
 23 sqq.: 209 / 35 sqq.:
 208 / 37: 226 / 37 sqq.: 229.
- 1294^b 13 sq.: 244 / 14 sqq.:
 208, 217 / 31 sqq.: 208 /
 34 sqq.: 214.
- 1295^a 11: 178 / 12: 177 /
 17 sqq.: 228 / 25 sqq.: 144 /

- 33 sqq.: 174 / 35 sqq.: 201 /
36 sq.: 201 / 39 sq.: 201.
- 1295b 1 sqq.: 213.
- 1296a 9 sqq.: 183, 213 /
13 sqq.: 215 / 14 sqq.: 226 /
18 sqq.: 168, 213, 235 / 19:
222 / 19 sq.: 243 / 21 sq.:
167, 186 / 22 sqq.: 234 /
32-5: 145 / 32 sqq.: 225 /
36 sqq.: 181, 234 / 37 sq.:
236 / 38: 243, 244 / 38
sqq.: 167, 178, 210, 229.
- 1296b 1 sqq.: 213 / 10 sqq.:
236 / 15 sq.: 212 /
24 sqq.: 183 / 35 sqq.: 213,
229 / 38 sqq.: 213.
- 1297a 6 sqq.: 211, 212 /
38 sqq.: 229 / 40 sq.: 213.
- 1297b 1 sq.: 213 / 4 sqq.: 212 /
14 sqq.: 226 / 15 sq.: 182 /
16: 169 / 16 sq.: 186 / 21:
177 / 22 sqq.: 235 / 24:
226 / 24 sq.: 167 / 27 sq.:
180 / 35 sqq.: 229.
- 1298a 7 sqq.: 209 / 29 sqq.:
226 / 31: 192 / 35 sq.:
174 / 39 sq.: 240.
- 1298b 9: 167 / 13 sqq.: 210 /
16 sqq.: 226 / 36 sqq.: 226.
- 1299b 10: 220.
- V 1301b 19 sqq.: 226 / 39 sqq.:
209.
- 1302a 8 sqq.: 215 / 13 sq.:
215.
- 1302b 26 sq.: 212.
- 1303a 5 sq.: 234 / 20: 171.
215, 234.
- 1303b 19: 177 / 20: 220.
- 1304a 17 sq.: 173 / 21: 177 /
27 sq.: 174 / 29: 215 /
39 sqq.: 213, 214.
- 1304b 2 sqq.: 212 / 12 sqq.:
223, 225.
- 1305a 7 sq.: 178, 183 / 15:
178 / 15 sq.: 183 / 23 sqq.:
220.
- 1305b 10 sq.: 174 / 18: 220.
1306b 6 sqq.: 228 / 9: 171 /
22 sqq.: 214 / 29 sqq.:
221 / 32 sq.: 226.
- 1306b 6 sqq.: 228 / 9: 171 /
22 sqq.: 214 / 29 sqq.:
221 / 32 sq.: 226.
- 1307a 5 sqq.: 212 / 8: 211 /
16 sqq.: 215 / 39: 215.
- 1307b 3: 171 / 30: 171 /
30 sqq.: 212 / 40 sqq.: 211.
- 1308b 30: 213 / 39 sqq.:
214-6
- 1309a 18 sq.: 226 / 32 sqq.:
111.
- 1309b 4-5: 111 / 8-14: 111 /
9-14: 50 / 16: 27 / 16 sq.:
212 / 19: 213.
- 1310b 14: 178 / 26 sqq.:
220 / 34 sq.: 180 / 37 sqq.:
220 / 39: 210 / 40 sqq.: 210.
- 1311a 20 sqq.: 224 / 36 sqq.:
220-1.
- 1311b 2 sq.: 220.
- 1312a 1 sqq.: 163, 221 / 2 sq.:
227.
- 1312b 6 sq.: 174.
- 1313a 3: 178 / 18 sqq.: 210 /
25 sqq.: 217 / 26 sqq.: 223.
- 1315a 41 sqq.: 185.
- 1316a 1 sq.: 174, 187 / 25-30:
197 / 32 sqq.: 174 / 34: 223.
- 1316b 8 sq.: 215.
- VI 1316b 39 sqq.: 209.
1317b 31 sqq.: 226.
- 1318b 6: 228 / 6 sqq.: 167,
216, 230 / 9 sqq.: 215 /
21 sq.: 214 / 27 sqq.: 214,
216, 235.
- 1319a 4: 216 / 14 sqq.: 225 /
39: 216 / 40 sq.: 230.
- 1319b 1 sqq.: 210 / 19 sq.:
172 / 31 sq.: 216 / 33 sqq.:
214.
- 1320a 4 sqq.: 226 / 15: 214 /
17 sq.: 226.

- 1320b 4: 226 / 11 sqq.: 210 /
b 27 sqq.: 212.
- 1321a 1: 215 / 1 sqq.: 183 /
31 sqq.: 214.
- 1321b 30: 225.
- VII 1324a 25: 263.
1324b 7 sqq.: 216 / 12-14:
116.
- 1325a 26: 42.
- 1325b 38 sq.: 183.
- 1326a 25 sqq.: 219.
- 1326b 14: 42, 269.
- 1327a 11 sq.: 184 / 31 sqq.:
218.
- 1327b 23 sqq.: 241 / 35: 240 /
35 sqq.: 229.
- 1328a 19-21: 102.
- 1329b 14 sq.: 180 / 15: 64 /
22 sq.: 177 / 25 sq.: 175 /
33 sq.: 184.
- 1330a 23-33: 275 / 26: 278 /
32: 279.
- 1330b 5 sq.: 184 / 21 sq.: 184.
- 1331a 1 sqq.: 184 / 14 sqq.:
184 / 16: 184.
- 1331b 15: 225 / 19-22: 114 /
24: 56 / 30: 225.
- 1332a 9 sq.: 201 / 31-2: 114 /
34: 185 / 40: 105.
- 1332b 3: 69 / 12 sq.: 185.
- 1333a 14 sqq.: 90.
- 1333b 12 sqq.: 217 / 38 sq.:
184.
- 1334a 20-21: 281 / 40 sqq.:
217.
- 1336a 21 sqq.: 75.
- VIII 1337a 31 sq.: 217.
1338b 12 sqq.: 217.
- 1340b 26: 224.
- 1341a 28 sq.: 182, 187 /
30 sq.: 177.
- Pr.* 953a 13 sq.: 177 / 956b
11-15: 268.
- Protr.*: 59, 104, 115 / *Fr.* 5 W.:
105 / 5b W.: 123 / 11 W.: 123 /
- 12 W.: 103, 253 / 13 W.:
100, 102, 103, 218.
- Rh.*: 50 / 1361a 9 sqq.: 218 /
1362a 27: 66 / 1374b 32: 215 /
1396a 14: 177.
- Top.*: 118a 34-9: 255, 261-2 /
III: 254-5.
- Athénée:
262b-274c: 275.
- Aulu Gelle:
XX, 4: 268.
- Callisthène:
FGrH. II B 124, *Fr.* 34: 163.
- Cratès:
Θηρία, *Fr.* 14 K.: 279.
- Démocrite:
Vorsokr. 68 B 270: 262.
- Démétrius de Phalère:
FGrH 228 *Fr.* 31: 222.
- Démosthène:
XX (*in Lept.*): 150, 151 / XXI
(*in Aristog.*), 15-18: 64.
- Diogène Laërce:
II, 34: 47 / III, 46: 32 / V, 22:
248 / V, 23: 255 / VII, 131: 219.
- Eschine:
(*in Ctes.*) 252: 173.
- Euripide:
I.A. 1400: 250 / *Or.* 919 sq.:
216 / *Supp.* 244 sq.: 213 / *Fr.*
48 sqq. N^a (*Alex.*): 282.
- Gorgias:
Vorsokr. 82 B 6: 137, 157.
- Hermitpe:
ap. Plut. *Lyc.* V: 244.
- Hérodote:
I, 30, 2: 166 / I, 65: 212 / II,
172: 224 / II, 177, 2: 166 / V, 9:
187 / V, 92 ζ sq.: 224 / V, 113,
2: 166 / VI, 131, 1: 166.

Homère:

Od.: 7.

Inscriptions:

IG IX, 12, 257, 1: 225 /
Pouilloux, *Choix*, 32 (= Meritt,
Hesperia 21 (1952) p. 355, n° 5):
172.

Isocrate:

II (*Nicocl.*), 16: 210 // IV
(*Paneg.*), 105: 282 // VI (*Jas.*),
81: 217 // VII (*Areopag.*):
121, 172 / 27: 204 / 68: 151 /
IX (*Evag.*), 46: 205 // XII
(*Panath.*): 204 / 131: 204 /
153: 204 // XV (*Antid.*): 122 /
83: 120.

Jamblique:

X, 5, 27 P.: 100 / X, 55, 13 P.:
102 / X, 55, 14-59 P.: 100.

Lycurgue:

Leocr., 52: 173.

Lysias:

XII (*in Eratostb.*) 59: 151 /
69: 173 / XX, 13: 203.

Pindare:

O. III, 34: 193.

Platon:

Ap. 24e: 93 // *Cri.* 50a sqq.:
54 / 53d: 93 // *Criti.*: 193, 195 //
Ep.: 92 / VII, 327e: 113 / VIII:
154 / VIII, 354b: 206, 223 //
Epin. 982d: 87 // *Grg.* 515e:
120 / 516c: 118 / 516c-d: 108 /
516d: 120 / 519a: 120 / 521c:
108 // *Ion* 354b: 193 // *Lg.*:
12, 13, 23, 31, 46, 73, 81, 92,
101, 103, 117, 131, 139, 155,
156, 165, 184, 202, 208, 212,
216, 217, 218, 225, 243, 270 /
I, 625d-e: 217 / 630e: 217 / II,
666e: 217 / III: 179, 195, 197,
202, 236 / III, 691d sqq.: 206,
210 / 692a: 223 / 693d sq.:

206 / 698b: 173 / IV: 197 / IV,
712d-e: 206, 208 / V, 739e:
183 / 744d: 213 / VI, 756e: 206 /
756c sqq.: 226 / 760-763: 32 /
761e: 206 / 764a: 226 / 765c:
226 / 776b-8a: 276 / 777e: 268 /
VII, 816c: 157 / 823c: 157 /
VII-VIII: 32 / VIII, 828b: 157 /
845a-c: 217 / XII, 132: 204 //
Meno: 115 / 71e-3c: 266 / 92e:
93 / 93c: 118 / 94a-b: 108 /
99e-100b: 113 // *Mx.*: 119, 205 /
238c-d: 205, 208, 212, 241 //
Pbd.: 59 / 61b: 193 // *Pblb.*:
241-2 // *Plt.* 103, 110, 131, 135,
139, 155, 202, 241, 242 /
294a-6a: 109 / 295e-e: 154 /
297a-b: 110 / 305b: 154 / 309b:
205 / 311b-c: 205 // *Prt.*: 73,
115 / 319e-20a: 108 / 320d: 202 /
323d: 122 / 325a: 76-7 / 326e-e:
77 / 327c sqq.: 179 / 352a-d: 117 //
R.: 12, 45, 56, 60, 80, 87, 103,
135, 183, 193, 197, 213, 270 /
II: 101 / III, 392c-4d: 193 / 397a:
193 / V, 456c: 183 / VII, 520c-d:
120 / VIII: 196 / 544d: 205 /
547e sqq.: 217 / 563c: 89 / 565a:
216 / VIII-IX: 196 // *Sph.*:
242 // *Tbt.* 174a: 123 // *Ti.*:
242 / 75b: 215.

Plutarque:

CG. XLV, 3: 223 // *Cleom.* X,
8: 223 // *Lyc.* III, 6: 223 / V:
243, 244 / V, 2: 223 / V, 7:
243 / V, 8: 223 / VI, 8: 226 /
VII, 1-2: 223 / VII, 2: 217 /
VII, 11: 219 // *Lys.* XXIX:
151 // *Phoc.* XVI: 173 // *Sol.* I:
168 / XIV: 168.

Sophocle:

Ant. 331 sqq.: 188 // *El.* 179:
193 // *Pb.*: 242.

Théognis:

535 sq.: 258.

Théopompe:

FGrH 115 *Fr.* 62: 32.

Thucydide:

I, 1-3: 194 / I, 5, 3-6, 1: 134,
150 / I, 5 sqq.: 178 / I, 6: 150,
194 / I, 18, 1: 212 / I, 22: 194 /
I, 68 sqq.: 241 / I, 71, 2-3:
134 / II, 34 sqq.: 63, 138 / II, 65,
9: 241 / III, 37: 93 / III, 37, 3:
134 / III, 62, 3: 149 / III, 82:
186 / VI, 18, 7: 134 / VII, 29:
194 / VIII, 97: 194 / VIII, 97,
1-2: 202 / VIII, 97, 2: 154, 170 /
VIII, 106: 194.

Xénocrate:

Fr. 3 Heinze: 92.

Xénophon:

Ath.: 145 // *HG* II, 3, 19: 213 /
II, 3, 42: 213 / II, 3, 44: 213 /
II, 3, 48: 203 / II, 4, 28: 151 //
Hier.: 158 // *Lat.* VI, 3-5:
217 // *Mem.*: 120 / II, 6, 13:
121 / III, 7: 47.

B. AUTEURS MODERNES

Aalders, G. J. D. 202.

Andrews, P. 167.

Arnim, H. von 17, 40, 47.

Aubenque, P. 111, 113, 120, 176,
188.

Aubonnet, J. 218.

Aymard, A. 165.

Barker, E. 45, 55, 56, 82, 84, 228,
238.

Bonitz, H. 176, 190.

Bourgey, L. 211.

Braun, E. 208, 213, 215, 217, 221.

Burkert, W. 27.

Busolt, G. 174, 207, 211, 226.

Bury, J. B. 187.

Bywater, I. 64.

Chambers, M. 164, 167, 172, 174,
176, 190, 191, 207, 212, 222,
224, 228, 230, 232.

Day, J. 164, 167, 172, 174, 176,
190, 191, 207, 212, 222, 224,
230, 232.

Detourny, M. 179.

Delvaille, J. 175.

Denniston, J. D. 215.

Diès, A. 205.

Düring, I. 29.

Ehrhardt, A. A. T. 219.

Fritz, K. von 79, 115, 162, 203,
208.

Fuks, A. 204, 207, 229.

Gauthier, A. 59, 64, 80, 104.

Gerber, E. 187.

Gigon, O. 176.

Glotz, G. 167, 175, 180.

Grant, Al. 63, 69, 70.

Hammond, N. G. L. 230.

Haussoullier, B. 165, 168.

Hegel, G. W. F. 118.

Hignett, C. 162, 165, 166, 172,
190, 207.

Jacoby, F. 163, 166, 190, 222.

Jaeger, W. 3, 6, 17, 23, 36, 38, 39,
42, 50, 99, 100, 101, 102, 104,
108, 221, 222, 238.

Jebb, R. C. 189.

Jolif, J. Y. 80, 104 n.

Kalchreuter, H. 202.

Kant, E. 60, 88.

Kapp, E. 115.

Keaney, J. J. 230.

Kucharski, P. 205.

Lévêque, P. 149, 165.

Levi, M. A. 203.

Locke, J. 202.

- Machiavel, N.** 50.
Mathieu, G. 165, 168, 170, 173,
 174.
Meritt, B. D. 172.
Minio-Paluello, L. 218.
Moerbeke, W. de 218.
Mondrup, G. 167, 169, 174.
Montesquieu 202.
Morrow, G. R. 219, 229.
- Newman, W. L.** 17, 56, 163, 168,
 173, 175, 177, 179, 180, 207,
 210, 211, 213, 221, 224, 235,
 280.
- Ollier, F.** 233.
Oncken, W. 82, 232, 233.
- Pistelli, E.** 103.
Pokrowsky, M. 173.
Pouilloux, J. 172.
- Rassow, 104.**
Robin, L. 193.
Robinson, R. 175, 176, 179.
Rodier, G. 38, 104.
Romilly, J. de 190.
Rose, V. 223.
Ross, W. D. 29, 62, 65, 80, 215,
 218, 253, 261.
- Ruschenbusch, E.** 207, 222.
Ryffel, H. 202, 214.
- Sabine, G. H.** 208.
Sainte-Croix, G. E. M. de 204.
Seek, G. A. 253.
Sinclair, T. A. 204, 209.
Spinoza, B. 60, 88, 92.
Stark, R. 102, 103, 108.
Stenzel, J. 80, 81.
Stewart, J. A. 63, 72.
Susemihl, F. 64.
Swoboda, H. 221.
- Tarn, W. W.** 56.
Theiler, W. 3, 17, 31.
Tricot, J. 166.
- Vidal-Naquet, P.** 149, 165.
- Wallon, H.** 279.
Walzer, R. 121, 253.
Wehrli, F. 156.
Weil, R. 47, 161, 180, 218, 221,
 222, 223, 224, 226, 228, 234.
Wilamowitz, U. von 3, 42.
Wilpert, P. 103.
- Zeller, Ed.** 176.
Zillig, P. 202, 209, 210.

INDEX DES NOMS PROPRES

- Académie 3, 24, 101, 195, 233.
Agésilas 139.
Alcibiade 134, 139, 194.
Alcidamas 282.
Alexandre (de Macédoine) 21, 33.
Amasis 224.
Anaxagore 121, 123.
Andocide 134.
Androdamas de Rhégion 17.
Andros 17.
Antigone (Fille d'Œdipe) 118.
Antipatreioi 17, 47.
Antiphon 85, 282.
Antisthène 21, 85, 120.
Anytos 93.
Aphytis 225.
Apollon 118, 243.
Archytas 224.
Aréopage 169, 171-4, 177, 229.
Aristippe 120.
Aristogiton (adversaire de Démosthène) 64.
Aristoxène 17.
Asie 239.
Assos 4, 9, 101.
Assourbanipal 163.
Atarnée 21, 33, 101.
Athènes 4, 9, 17, 19, 34, 44-7,
64, 71, 89, 93, 122, 130-147
passim, 151, 155, 164-5, 171-2,
177-8, 191, 194-5, 205-7, 213,
222-227 passim, 232, 241.
Augustin (saint) 219.
Aurèle (Marc-) 92.

Callisthène 4, 163.
Calvin, Jean 69.
Carthage 15, 101, 211, 216, 225,
236, 239.
Chalcédoine 13.
Chalcis 34.
Charilaos 223.

Charondas 6, 16, 17, 168, 213, 226,
243-4.
Chéronée 152, 172.
Chypre 21.
Cicéron 153, 219, 239.
Cinadon 221.
Cléon 93, 134, 139, 194.
Clisthène 149, 164, 166, 171, 172.
Clytemnestre 118.
Corinthe 134, 224, 241.
Cratès 279.
Créon 118.
Crète 15, 100, 101, 177, 206,
221, 218-9, 225-6, 236, 238, 271.
Critias 137.
Cronos 252, 278.
Ctésias 190.
Cumes v. Kymè.
Cyclopes 7, 179.
Cyniques (philosophes) 138, 267,
281.
Cyrus (l'ancien) 139.
Cyrus (le jeune) 220.

Damon d'Oa 153.
Delphes 4, 220, 224.
Démétrius de Phalère 56, 222.
Démocrite 262.
Démosthène 58, 64, 89, 135, 146,
150, 151, 164, 186.
Denys (l'ancien) 177, 220.
Denys (le jeune) 221.
Dicéarque 17, 219, 239.
Diodote 93.
Diogène (le Cynique) 120.
Diophante 222, 224.
Doriens 80, 180.
Dracon 17, 130, 134, 168-70, 182,
191, 207, 222, 227.

Ecosse 69.
Egypte 177.

- Eleusis 131.
 Empédocle 194, 242.
 Ephialte 172, 222.
 Ephore 153-4.
 Epictète 92.
 Epicuriens (philosophes) 85, 187.
 Epiménide 6.
 Erineys 118, 187.
 Eschine 186.
 Eudème 63.
 Euménides 187.
 Euripide 213, 216, 250 282.
Genève 69.
 Gorgias 137, 157, 267, 282.
Héraclides 177.
 Hermias 4, 21, 101.
 Hermippe 244.
 Hérodote 92, 139, 165, 166, 172,
 177, 186, 187, 190, 212, 220,
 224.
 Hésiode 6, 133, 194.
 Hilotes 15.
 Hippias (d'Elis) 282.
 Hippodamos (de Milet) 14, 131.
 Homère 7.
Ion 170.
 Ioniens 80.
 Isocrate 104, 117-9, 120-2, 135,
 139, 146, 151, 164, 172, 182,
 186, 203-5, 210, 217, 282.
Jamblique 100, 139.
 Jason (fils d'Eson) 118.
 Jason (de Phères) 220.
Kyrmè 225.
Lacédémone (voir aussi Sparte)
 24, 56, 100, 168, 177, 178, 181,
 223, 225, 238.
 Lesbos 4.
 Leuctres 177, 221.
 Lycée 222.
 Lycophron (le sophiste) 20.
 Lycurgue (legislateur de Sparte)
 168, 181, 204, 213, 223, 233,
 243, 244.
 Lycurgue 9, 32, 44-7.
 Lysias 137.
Macédoine 4.
 Mantinée 282.
 Marathon 178.
 Marc-Aurèle 92.
 Médée 118.
 Mélétos 93.
 Messène 282.
 Milet 14, 131.
 Mytilène v. *Mytilène*.
 Mycalessos 194.
 Mytilène 130.
Néoptolème 118.
 Nicias 177, 194.
 Nicomaque 134.
Oa 153.
 Olympiens 7.
 Onomacrite 16.
 Oponte 12.
 Oreste 118.
Paris 282.
 Parménide 123.
 Péloponnèse (guerre du) 21, 145,
 146, 153.
 Périandre 220, 224.
 Pétridès 63, 112, 113, 118, 119,
 120, 121, 123, 138, 141, 142,
 194, 195, 222, 241,
 Péripatéticiens (philosophes) 92.
 Perse 135, 197, 206, 223.
 Phalaïcos 47, 226.
 Phalaris 220.
 Phaléas 13, 14, 17, 271.
 Phalère 56, 222.
 Phères 220.
 Phidon 220.
 Philippe (II de Macédoine) 21,
 220, 244.
 Philippe (d'Oponte) 12.

- Philolaos 16.
 Phocide 226.
 Pindare 195.
 Pirée 131, 133.
 Pisistrate 168, 175.
 Pisistratides 130.
 Pittacos 17.
 Platon 3, 4, 11-17 passim, 23,
 26, 29, 31, 32, 43-63 passim,
 76-92 passim, 101, 103, 109-123
 passim, 131, 135, 138-147 pas-
 sim, 154, 155, 162, 164, 179-188
 passim, 193-197 passim, 213,
 220-247 passim, 261, 266-271
 passim, 276, 279.
 Plutarque 219.
 Polybe 79, 219, 239.
 Posidonius 241.
 Protagoras 77, 78, 122, 176, 179,
 188, 202, 261.
 Pythagore 123.
Rhégion 17.
 Rome 153.
Salamine 171, 178.
 Salluste 186.
 Sardanapale 163, 221.
 Skionè 130.
 Socrate 58, 119, 120, 137 138, 142,
 155, 258, 261, 266, 274.
 Solon 4, 16, 17, 47, 130, 134, 136,
 157, 165-169 passim, 172, 181,
 186, 191, 202, 213, 219, 223,
 229, 230, 235, 236, 243, 244.
 Sophistes 117, 282.
 Sophocle 188.
 Sparte 15, 16, 21, 55, 63, 64, 69,
 80, 87-9, 131, 133, 135, 139, 145,
 150, 194, 204, 206, 211, 212,
 216-9, 221, 224, 226, 228, 232-6,
 239, 243-4.
 Stagire 4.
 Stoïciens (philosophes) 92, 219.
 Syracuse 174, 186.
Tacite 186.
 Tarente 234.
 Thalès 123.
 Thèbes 16, 149.
 Thémision 21.
 Théognis 258.
 Théophraste 4, 56, 113, 239.
 Théopompe (roi de Sparte) 217.
 Théramène 152, 170, 177, 203,
 216, 228, 235.
 Thésée 170.
 Thessalie 93, 225, 271.
 Thrasybule (de Milet) 224.
 Thrasybule 131, 215.
 Thucydide 63, 89, 93, 113, 118,
 121, 130, 134-5, 138-9, 145, 149,
 150, 153-4, 163-4, 170, 177-8,
 186, 190, 194, 202-3, 212, 241.
 Troie 177, 282.
Ulysse 118.
Xénocrate 92.
 Xénophon 21, 89, 134, 139, 146,
 158, 164, 203.
Zaleucus 16.
 Zeus 7.

*Achevé d'imprimer
le 10 mars 1965
par Kundig, Genève (Suisse)*

DÉPOSITAIRES

SUISSE

A. FRANCKE VERLAG, *Hochfeldstrasse 113,*
Berne 26.

FRANCE, BELGIQUE ET ESPAGNE

LIBRAIRIE C. KLINCKSIECK, *11, rue de Lille,*
Paris VII^e.

GRANDE-BRETAGNE ET COMMONWEALTH

W. HEFFER & SONS LIMITED, Cambridge.

ALLEMAGNE

A. FRANCKE VERLAG G.m.b.H., *Hess-Str. 50,*
München 13.

ITALIE

LIBRERIA GÖRLICH,
Via S. Senatore 6/2, Milano.

Pour tous les autres pays, s'adresser directement
à la

FONDATION HARDT
VANDOEUVRES-GENÈVE

VOLUMES PARUS

- TOME I (1954) LA NOTION DU DIVIN DEPUIS HOMÈRE JUSQU'A PLATON
Sept Exposés et Discussions par
Pierre CHANTRAIN - F. CHAPOUTHIER - Olof GIGON - H. D. F. KITTO
H. J. ROSE - Bruno SNELL - W. J. VERDENIUS
- TOME II (1956) L'INFLUENCE GRECQUE SUR LA POÉSIE LATINE DE CATULLE A OVIDE
Six Exposés et Discussions par
Jean BAYET - Pierre BOYANCÉ - Friedrich KLINGNER - Victor PÖSCHL
Augusto ROSTAGNI - L. P. WILKINSON
- TOME III (1958) RECHERCHES SUR LA TRADITION PLATONICIENNE
Sept Exposés par
Pierre COURCELLE - Olof GIGON - W. K. C. GUTHRIE - H. I. MARROU
Willy THEILER - R. WALZER - J. H. WASZINK
- TOME IV (1958) HISTOIRE ET HISTORIENS DANS L'ANTIQUITÉ
Sept Exposés et Discussions par
Marcel DURRY - Kurt von FRITZ - Krister HANELL - Kurt LATTE
Arnoldo MOMIGLIANO - Jacqueline DE ROMILLY - Ronald SYME
- TOME V (1960) LES SOURCES DE PLOTIN
Dix Exposés et Discussions par
A. H. ARMSTRONG - Vincenzo CILENTO - E. R. DODDS - H. DÖRRIE
Pierre HADOT - Richard HARDER - Paul HENRY - H.-Ch. PUECH
H. R. SCHWYZER - Willy THEILER
- TOME VI (1960) EURIPIDE
Sept Exposés et Discussions par
Hans DILLER - J. C. KAMERBEEK - Albin LESKY - Victor MARTIN
André RIVIER - R. P. WINNINGTON-INGRAM - G. ZUNTZ
- TOME VII (1962) HÉSIODE ET SON INFLUENCE
Six Exposés et Discussions par
Kurt von FRITZ - Pierre GRIMAL - G. S. KIRK - Antonio LA PENNA
F. SOLMSEN - W. J. VERDENIUS
- TOME VIII (1962) GRECS ET BARBARES
Six Exposés et Discussions par
H. C. BALDRY - Albrecht DIHLE - Hans DILLER - Willy PEREMANS
Olivier REVERDIN - Hans SCHWABL
- TOME IX (1963) VARRON
Six Exposés et Discussions par
C. O. BRINK - Jean COLLART - Hellfried DAHLMANN - F. DELLA CORTE
Robert SCHRÖTER - Antonio TRAGLIA, avec la participation de
J. H. WASZINK - Burkhardt CARDAUNS - Alain MICHEL
- TOME X (1964) ARCHILOQUE
Sept Exposés et Discussions par
Winfried BÜHLER - Kenneth J. DOVER — Nicolaos M. KONTOLEON
Denys PAGE — Anton SCHERER — Erik K. H. WISTRAND, avec la
participation de Bruno SNELL — Max TREU — Olivier REVERDIN
- TOME XI (1965) LA "POLITIQUE" D'ARISTOTE
Sept Exposés et Discussions par
G. J. D. AALDERS - Donald ALLAN - Pierre AUBENQUE -
Olof GIGON - Paul MORAUX - Rudolf STARK - Raymond WEIL
- TOME XII PORPHYRE (*à paraître en 1966*)