

Peter L. Phillips Simpson : *The Politics of Aristotle* ¹
et : *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle* ²

Yvan Pelletier
Faculté de philosophie
Université Laval
Québec

VOICI UNE TRADUCTION ET UN COMMENTAIRE stimulants pour l'intelligence de la *Politique* d'Aristote. Ils dépassent nettement en qualité les outils récents disponibles pour assister la lecture d'Aristote. Ni cette traduction ni ce commentaire ne sont compromis par les vices que nous vaut le culte universel de la modernité et de la démocratie. L'auteur ne souffre pas de cette paresse intellectuelle qui se décourage si vite, quand l'intelligence de la lettre aristotélicienne résiste, et qui se résigne sans façons à présenter un Aristote déphasé, instable, plus ou moins de mauvaise foi, sans cesse en contradiction avec lui-même. Tout au contraire, Peter Simpson crédite, comme il sied, assez d'intelligence à Aristote pour mettre toute son ardeur à en comprendre la lettre avec minutie, avant de s'avancer à juger de la vérité et du bien-fondé de sa pensée. Sans garantir de tout égarement, ce respect donne une intelligence profonde de la *Politique* et met entre nos

¹Translated, with introduction, analysis, and notes, Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, ©1997, 274 pages.

²Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1998, 476 pages.

Yvan Pelletier

moins des instruments d'une haute qualité rationnelle et philosophique, d'une consultation et d'une méditation utiles sur toutes questions. Cette traduction et ce commentaire s'avèrent très instructifs même où on se ne s'accorde pas avec son interprétation. Il demeure toutefois malaisé d'en rendre compte avec justesse. Il ne saurait être question, dans l'espace de cette *note critique*, d'examiner par le menu chacune de ces deux œuvres. Autant refaire la traduction et le commentaire, en effet. Aussi me limiterai-je à signaler et illustrer certains des principes qui guident judicieusement leur rédaction, ainsi que quelques-uns des passages où se mesure leur puissance d'interprétation. Je relèverai aussi quelques remarques moins heureuses qui manifestent encore une fois, s'il est nécessaire, combien on n'a jamais fini d'apprécier la richesse de l'exposé aristotélicien. Mon travail aura atteint son but si mon enthousiasme donne au lecteur le goût de s'aider de ces instruments dans sa méditation de la *Politique*.

Principes d'interprétation

À souligner en premier, au fondement de la qualité de ces deux textes, l'humilité. L'auteur ne perd jamais la conscience que son rôle en est un de service: il s'agit de mettre le lecteur en contact aussi direct que possible avec Aristote. Simpson sait que traduire est toujours interpréter, ne fût-ce que par le choix du vocabulaire adéquat. «A translator must at least choose what vocabulary to use, and such choice necessarily in-

Simpson's "The Politics of Aristotle"

volves interpretation. » (T xv)³ Mais il n'ignore pas non plus que l'interprétation à même la traduction risque d'aller plus loin qu'il ne sied. Le texte aristotélicien, si bref et elliptique, se fait souvent presque impénétrable, surtout pour un lecteur inexpérimenté. D'où un besoin ressenti d'en guider la lecture par des paraphrases et divers procédés éditoriaux — « through paraphrase, for instance, or through headings and summaries, or through editorial additions in the text, or in some other way » (T xv). Quand le guide ne va pas jusqu'à... *lire entre les lignes*. Simpson a usé du compromis apparemment le meilleur: limiter au maximum l'interprétation intégrée au texte, de façon à procurer la version la plus pure possible de la lettre aristotélicienne; intercaler par ailleurs divisions, titres et résumés qui assistent l'intelligence du texte sans se prétendre d'Aristote. Le lecteur garde alors toujours l'opportunité de porter son propre jugement sur la fidélité de la traduction et de l'interprétation. Car s'il est appréciable de compter sur un traducteur attaché à fournir une interprétation juste, l'intention ne garantit pas totalement le succès, et Simpson a la modestie de laisser au lecteur la possibilité d'apporter à son travail les corrections qu'il appellera. « I have tried everywhere to give a true interpretation, but that I have tried does not guarantee that I have succeeded. Readers must perforce use their own minds to judge the accuracy of what I have said. But I have done what I could, whether in the translation itself or in the commentary, to make such

³Je renverrai à la traduction avec la lettre T et au commentaire avec la lettre C, en joignant à chacune le numéro de page, ainsi que le numéro de note, le cas échéant.

judging possible. » (T xvi)

La même humilité qualifie le commentaire. Simpson ne se lance pas tout de go dans de grandes considérations appelées à révéler sa virtuosité intellectuelle. Il s'attache à faire comprendre les dires et les arguments d'Aristote un à un, dans leur contexte immédiat, sans préjuger que les oppositions entre Aristote et la façon de voir plus familière à l'esprit moderne doivent se résoudre en faveur de l'un ou l'autre. En somme, le commentateur laisse parler le Philosophe — «I wish at least to give Aristotle the chance to have his say.» (C xx) — et se limite à préparer le terrain pour les développements que son texte pourrait suggérer en vue d'un progrès des idées politiques — « The commentary ... is meant to give a thorough and accurate analysis of each argument and conclusion in its place and context so that use of such arguments and conclusions for broader speculations, comparisons, tracing of themes, and so forth will be as well grounded as possible.» (C xiv) Dans le même ordre de réserve, Simpson ne *lit pas entre les lignes* et porte sur ce procédé le jugement le plus éclairé qui soit: « This attempt to read between the lines, as it were, is just a failure to read the lines. » (C 49 #65)

Un autre écueil évité est l'idée qu'Aristote ne connaîtrait quoi que ce soit qu'au moment d'en parler textuellement. Combien d'accusations d'incohérence, combien de *preuves* d'évolution doctrinale, combien de conjectures acrobatiques sur les dates de rédaction des traités aristotéliens ne nous a pas values cette hypothèse simpliste? Sur les différences de traitement d'une même notion, Simpson fait valoir plus facilement la

Simpson's "The Politics of Aristotle"

raison plus vraisemblable d'un besoin différent requis par chaque contexte. « This is for reason of brevity and not because he is ignoring the fuller list of virtues given in the *Ethics*. » (C 197 #6) De même, Simpson ne cède pas, devant des textes en apparente incohérence, à la tentation d'affubler Aristote d'une expression manifeste dans un sens et d'une pensée cachée en sens inverse. Comme résultat, il peut désamorcer tous les cas où les exégètes ont pris l'habitude de considérer qu'il en va ainsi, et spécialement celui de l'esclavage, où la répugnance inspirée à un esprit moderne motive tous ceux qui veulent *recupérer* Aristote à chercher des signes qu'il n'adhère pas sérieusement à l'idée qu'il soutient d'un esclavage naturel. « I have come across no alleged case of Aristotle saying one thing on the surface and another beneath it that could stand up to scrutiny. » (C xv)

Autant de respect dans la lecture d'un philosophe du calibre d'Aristote vaut à Simpson de pénétrer profondément l'esprit aristotélicien. C'est ce que manifestent tant une intelligence adéquate des notions clés de la conception politique du Philosophe qu'une multitude d'interprétations de détail plus justes que celles de ses prédécesseurs. Résultat: le lecteur se retrouve avec un outil qui à la fois lui permet de lire plus intelligemment Aristote et le prépare au recul indispensable à un discernement adéquat sur le monde contemporain. «Could we set aside our opinions for a moment, or at least suppose that they need not be as obviously true as we think them to be, we should instead look at Aristotle and his *Politics* which something like shocked astonishment. Really? The *polis* is natural and

Yvan Pelletier

necessary for happiness? And we, who lack the *polis*, are living unnatural lives and are deprived of happiness? How can this be, and how can our leaders be so careless and indifferent about something so important? » (C xx)

Brillantes étincelles

Il est génial, à mon sens, d'avoir fait précéder la traduction et le commentaire de la *Politique* par celles du dernier chapitre de l'*Éthique à Nicomaque*. Pouvait-on trouver meilleure et plus sobre manière d'enraciner l'œuvre dans son contexte? Pouvait-on mieux manifester à la fois l'unité de nature que revêtent pour Aristote les considérations éthique et politique, et le rôle introductoire que joue la première pour la seconde? « Aristotle considers the *Ethics* already to be politics, or political science, and does not understand what it studies to be separate from what the *Politics* studies. » (C xxi) Sans compter qu'Aristote, au moment de conclure l'*Éthique*, trace un programme de sa *Politique* qui fait appréhender clairement son plan. «The *Politics* does refer to and presuppose the *Nicomachean Ethics*, it is this work alone among Aristotle's writings that will be the immediate and particular context of the *Politics*. A knowledge of it, therefore, and especially of its concluding chapter, will be necessary for an understanding of the *Politics*. » (C xxii)

Simpson restitue de façon très convaincante l'ordre de la *Politique*, sans bouleverser la présentation traditionnelle autrement qu'en ramenant les 7e et 8e livres après le 3e. Car bien clairement, le plan d'Aris-

Simpson's "The Politics of Aristotle"

tote veut, après l'examen des éléments que la cité trouve dans la famille (livre I), définir communément les aspects essentiels de la cité en les illustrant par l'aspect concret dont les habillent d'abord la meilleure constitution — vue par les prédécesseurs (livre II) et par Aristote lui-même (livres III, VII, VIII) —, ensuite les constitutions réelles. « *The Politics* is a formal and doctrinal unity without even apparent incoherence. » (C xvi) « Books 7 and 8 of the manuscripts have got displaced (whether because of an editor or of some mechanical accident in the process of transmission) and should properly come between books 3 and 4. The fundamental evidence for this view is that what Aristotle says at the end of book 3 he is going to do next he does not in fact do next but only later in books 7 and 8. » (C xvii)

Avec la lecture de Simpson, on sort aussi du point de vue très abstrait familier à l'esprit d'aujourd'hui et on entre dans celui d'Aristote, toujours plus concret que le nôtre. On peut tenir compte, par exemple, que, parlant de *πολιτεία*⁴, Aristote s'intéresse à des personnes vivantes, à une ordonnance entre elles, à leur partage de fonctions, et non à l'ensemble de documents et de lois que suggère spontanément aujourd'hui la notion de constitution. « It is worth noting about this definition (of regime) that it identifies regime with a body of persons, not with a body of laws or a certain document

⁴ Note: Le caractère OdysseaU, utilisé dans la confection de ce document est disponible chez Linguist's Software, Inc., PO Box 580, Edmonds, WA 98020 0580 USA, tél. (425) 775 1130, ou à l'adresse suivante : www.linguistsoftware.com.

Yvan Pelletier

(which is what we typically mean, for instance, by constitution). » (C 148) Pareil point de vue sauve de bien des mésinterprétations issues d'une lecture plus abstraite. « This identification helps to explain why Aristotle's preoccupation throughout his discussion of regimes is with kinds of persons and not, or not first, with kinds of laws. » (C 148) On comprendra mieux pourquoi Aristote considère la communauté politique comme naturelle, comme le contexte indispensable par nature de la bonne vie, évidence qu'obscurcit comme un voile notre impression séculaire que la bonne vie humaine réside à l'extérieur de l'homme, dans la sécurité de ses biens matériels.

These propositions state, in simple and direct terms, Aristotle's rejection of all theories, ancient and modern, that understand the point of political community to be the securing of private and material goods (as property and bodily survival). Such theories, he implies, are contrary both to the observable facts and to the political or communal nature of humanity.
(C 149)

Comprendre Aristote et ne pas le mésinterpréter tient parfois à de bien petites choses, à un mot ou à une tournure de phrase. Simpson fournit souvent cette clé. Il montre ce souci particulier tout spécialement à propos de la traduction des termes attachés à l'expression des notions les plus radicales de l'exposé aristotélicien. La justification, par exemple, de sa traduction de la famille *πόλις, πολιτεία* et *πολιτικός* en *city, regime* et *citizen* est l'occasion de mesurer combien judicieux s'avèrent ses principes de traduction. Devant l'impossibilité de s'en tenir, en anglais, à une seule

Simpson's "The Politics of Aristotle"

famille de mots, il ne cède pas à la facile astuce de translittérer les mots grecs. « This seems a counsel of despair. » (C xxii) Il est très conscient de la fausse impression que le procédé engendrerait : d'emblée le lecteur concevrait qu'il s'agit là de réalités proprement grecques, « transient and relative to a particular period of human history and not about things that are timeless and relative to universal human nature » (T xxiv). Sans préjuger qu'Aristote a raison d'y reconnaître au contraire des réalités enracinées dans la nature humaine même, la traduction ne doit tout de même pas connoter d'avance la fausseté des arguments qu'Aristote apporte en ce sens. « We ought to try to avoid stating these arguments using words that, because they are transliterations and not translations, suggest the falsity of the arguments they are being used to convey. » (C xxii-xxiii) De même, le choix de termes anglais doit éviter à tout prix de suggérer autre chose et surtout l'inverse de ce qu'Aristote nomme. C'est ainsi que Simpson refuse *state* pour πόλις, et *constitution* pour πολιτεία. Il vaut la peine de citer son plaidoyer, typique de l'argumentation de Simpson.

It is a mistake to translate *polis* as "state." For, first, the word "state" is typically predicated of nations and a nation is not a *polis*. Even if the state is the only modern entity that exercises anything like the control once exercised by the *polis*, it is nevertheless a corruption and not an extension of the *polis*. For it is not at all the sort of community that Aristotle has in mind by the *polis*. The *polis* is that community which responds to the natural desire of human beings to perfect themselves in happy and noble living and which exists by nature in order to realize that goal. It

Yvan Pelletier

therefore has to be small, or small enough that the citizens can know each others' character and rule with a view to each others' character... But the state is far too big... The state, indeed, is as big as it is *partly to ensure that rule is not exercised with a view to character but that such matters are left to individual choice*. (je souligne)

Second, the state does not signify a community or a common way of life. It is understood rather in terms of force, for the state proper is typically defined as that which has a monopoly of legitimate coercion. But the *polis* is first and foremost a community... The state stands over against community... A sign is that we can talk of a given community as *our* community, or as something *we* all share together, and so we can also talk of loving and caring for our community and even of dying for it. By contrast, we do not talk, or do not talk happily, of a state as *our* state or of loving and dying for the state. (C xxiii-xxiv)

Good reasons can be given for not translating *politeia* as “constitution.” For a constitution is a set of rules (written or unwritten), and though *politeia* includes rules (as the laws that determine the offices), it means above all the people, or the parts of the city — whether the poor, the rich, or the virtuous — who are actually in control. It signifies a body of rulers, in other words, and not a set of rules. Hence Aristotle identifies the *politeia* with the *politeuma* and means by *politeuma* the ruling body, or even, we might say, the ruling classe. *Politeia* is therefore closer to what we mean by the establishment than to what we mean by the constitution... I prefer to translate as “regime...” mainly because regime conveys, as polity does not, the idea of a way of life (we speak, for instance, of athletes following a regime, or a regimen, and mean thereby a whole pattern of life that they are to follow for a certain period). *Politeia*, by signifying

Simpson's "The Politics of Aristotle"

the ruling body, signifies the way of life of the city, since the ruling body necessarily imposes on the whole city, by its ruling, its own vision of happiness and of the best way to live. True, Aristotle also refers to the *politeia* as the kind of composition of the city... But what Aristotle means is how the inhabitants of the city are "composed" with respect to having, or not having, shares in rule. The inhabitants who do have shares, and so are citizens, are the *politeia*. (C xxv-xxvi)

La doctrine de l'esclavage, spécialement la définition de l'esclave naturel, prête énormément à mésinterprétation. D'une part, la répugnance actuelle absolue obscurcit pratiquement toute réflexion contemporaine sur cette pratique; plusieurs auteurs sont incapables de plus que d'examiner si de fait Aristote se montre en faveur pour le dénoncer ou le réhabiliter. D'autre part, la définition d'Aristote compte parmi ses chefs d'œuvre de concision. Pour sa part, Simpson, sans saisir tout à fait l'essence qu'Aristote assigne à l'esclave naturel, présente des propos éclairants sur un aspect difficile de la définition en question: son exclusion de l'outil de production. « The slave, then, is ... a tool for doing, not for making. » (C 30) Ce qui étonne tout le monde avec cette affirmation, c'est l'impression qui s'en dégage que les instruments de production seraient étrangers à la propriété et que réciproquement l'esclave n'aurait rien à voir avec la production. Pourtant, tout le monde se croit bien en possession de son marteau, de sa scie, de son métier à tisser. Et aucun maître n'a jamais paru se faire scrupule d'assigner ses esclaves aux travaux des champs ou à la confection de ses vêtements. Comme bien des problèmes que pose l'interprétation d'Aristote, celui-ci tient, Simpson en a

Yvan Pelletier

conscience, à un jeu d'homonymie.

The explanation must be that Aristotle is taking property in a strict or precise sense to mean just the tools of the household or just tools that are of direct use to life (as beds and clothes are, and as slaves who do the chores about the house and the farm are). So he excludes tools and activities that are not part of this even if they produce what is part of this (as shuttles and weaving, which make the clothes we wear). These things will not strictly be property but will only be for the sake of what is strictly property. (C 30)

Le rapport apparaît dorénavant avec clarté, qui nous porte à faire l'extension de la propriété. L'instrument de production a avec l'instrument d'action une relation de subordination: il le produit, tout son intérêt est à le procurer.

Aristotle, therefore, may *not so much be excluding* these other tools and activities *as subordinating* them. Productive tools, and slaves involved in production, are *at one remove* from property and the household. They are not what the household manager needs to do his job; rather they produce what he needs to do his job. They may, therefore, be *reduced to property* (because they are for the sake of making property), but *they are not, strictly speaking, property*. (C 30; je souligne)

Simpson fournit en général une bonne explication de la doctrine aristotélicienne de l'esclavage. Il est intéressant de noter comment cet examen le conduit à une affirmation tout à fait opposée à ce que l'on attendrait spontanément. L'esprit moderne se refuse même à imaginer que des hommes pourraient avoir une nature qui les prédispose à pareil statut. Personne,

Simpson's "The Politics of Aristotle"

croit-on, ne correspond à la définition sordide d'Aristote et cela même montre son peu d'intérêt. La situation est l'inverse, constate Simpson: tant de gens répondent aux éléments de cette définition que le problème ne réside pas tant dans la pénurie que dans l'abondance excessive des esclaves naturels.

The problem with natural slaves is, thus, not that they are insufficiently numerous, but that they exist in too great abundance. This point comes out, in fact, in Aristotle's later discussion of regimes, where he indicates that in most cities there are too many wandering around free who are in fact slaves and corrupt. (C 44)

Le commentaire de la section sur la possession en général contribue notablement à rendre concret un texte aristotélicien d'apparence bien abstrait et arbitraire à première lecture. Une variété de remarques et d'illustrations simples introduisent commodément à la conception de la possession comme fait naturel: tout son environnement attend que l'homme s'en rende maître et en use pour le complément de son être propre en vue d'une bonne vie. Jusqu'à l'échange, usage naturel, bien que secondaire, des choses. Simpson éclaire tout spécialement la dépendance où se trouve l'échange par rapport à l'usage propre de chaque objet. L'échange, nous dit-il, vit de l'usage propre comme son *parasite*.

Exchange has two features: it is a use of the thing as such but it is not the proper use of the thing. So the proper use of a shoe, for instance, is to wear it, and to exchange is not to wear. Nevertheless when a shoe is exchanged for food, or money, the parties to the exchange are both using the shoe as a shoe. For they

Yvan Pelletier

are both exchanging it as something for wearing: the buyer wants shoes to wear and the seller sells them as things for the buyer to wear. Thus the shoe enters the exchange because, and insofar as, it is a shoe (whereas to use a shoe, say, to measure things would be to use it, not as a shoe, but as something possessing length). But *exchange is not hereby shown to be unnatural, only to be subordinate to, and dependent on, something else. Since exchange uses the shoe as a shoe, it presupposes the proper use of a shoe and makes no sense, and has no point, without it (a shoe that cannot be worn as a shoe cannot be exchanged as a shoe). Exchange is parasitic on use.* (C 51; je souligne)

J'apprécie beaucoup la modestie avec laquelle Simpson profite de tout ce qu'il trouve de bon en ses prédécesseurs, tout en reconnaissant leurs mérites et en ajoutant au besoin une justification de son crû. L'usage qu'il fait de *business* pour traduire *χρηματιστική* est typique de ce procédé. Il admet à cet usage un mot qui non seulement rend bien tout le sens qu'Aristote y met mais aussi connote toute l'astuce et la charge affective plutôt péjorative de l'activité.

I follow Lord and translate *chrematistike* as “business” because *chrematistike* seems to be just what we now mean by “business.” *Chrematistike* is the art concerned with *chremata*, and *chremata* are “all things whose worth is measured in money” (*Ethics* 4.1.1119b26 -27), that is, commodities or merchandise but also, by a natural extension, the money that measures commodities. Our name “business” has the same range of reference since we use it to mean precisely this general art or activity concerned with commodities and with making money through the producing or acquiring or exchanging of commodities (or even of money itself). A translation like “money-

Simpson's "The Politics of Aristotle"

making art" is too narrow, for it loses the connection with commodities, and a translation like "acquisitive art" is too broad, for it loses the connection with money (one can, after all, spend one's time acquiring useless things, like old bottles and newspapers, not for their monetary value — they may have none — but as a hobby or an eccentric passion). (C 27 #27)

Dans les *affaires*, Aristote distingue deux activités très parentes: une habile acquisition des moyens indispensables de la suffisance et la simple augmentation à l'infini des biens matériels. Simpson s'intéresse à expliquer pourquoi on sera enclin à la seconde plutôt qu'à la première. « While the closeness between the two forms explains the possibility of confusing them, it does not explain why those engaged in business actually confuse them in the way they do. For it does not explain why they are disposed to pursue the end of increase instead of the end of natural sufficiency. » (C 56) Et il en fournit une explication très éclairante: une erreur dans la conception du bonheur, qu'on situe dans les plaisirs sensibles: une recherche illimitée de ces plaisirs entraîne une acquisition infinie des biens matériels qui les procurent. « The reason lies instead in themselves, that they are serious about living but not about living well, and so since their desire for living is infinite or unlimited, they also desire an unlimited amount of the things and the wealth that produce it; or, if they apply themselves to living well, they seek this life in bodily enjoyments, and as these seem to exist in property and wealth, the same thing happens. It is their love, therefore, of excess (c'est-à-dire de ces plaisirs sensibles où on est le plus porté aux excès) that makes them pursue wealth to excess and hence that concretely

Yvan Pelletier

gives rise to the second kind of business. » (C 56) On est préparé alors à réaliser combien une pareille attitude renverse et détruit tout bien supérieur. «*This love of excess is, moreover, corrosive in its effects.* For if excess cannot be got from business, people try to get it from other things, as courage or generalship or medicine, which are thus all perverted from their natural end and made into businesses or into instruments of making money. For in practical matters everything answers to the end, and so to suppose moneymaking is the end is to suppose that everything must serve the making of money. » (C 56; je souligne)

Pour sortir de la famille, on peut se laisser éclairer un moment sur les aspects et notes auxquels Aristote ramène l'essence et la division des régimes politiques. Par exemple, on comprend généralement de manière trop superficielle la distinction apportée entre régime correct et régime dévié. Gouverner dans l'intérêt de ceux qu'on gouverne, gouverner dans son propre intérêt, la différence paraît manifeste, mais elle ne l'est pas tant que cela, car on en conclut trop facilement que seule la démocratie favorise sérieusement les gouvernés et qu'en tout cas elle ne peut certes pas favoriser à leur détriment les gouvernants. Surtout, l'option paraît simplement une question de sincérité: si je conforme mon gouvernement à ce qu'il me semble qu'est le bien de ceux que je gouverne, certainement je gouverne en vue de leur bien et non en vue du mien. Ce n'est pas la pensée d'Aristote, et Simpson le fait bien ressortir.

If they are not ruling for the sake of noble living,
their rule cannot be for the common advantage of all.

Simpson's "The Politics of Aristotle"

Conversely, a regime that is ruling for the sake of noble living is ruling for the common advantage of all even if it excludes some in the city from rule and even if these some hate it. (C 152)

La conséquence risque de choquer profondément l'esprit moderne: la démocratie comme on la connaît représente ce qu'on peut imaginer de plus clairement dévié, tandis qu'un régime très autoritaire pourrait se qualifier de correct aux yeux d'Aristote. Même en excluant de toute fonction politique une partie notable de la population!

A modern liberal democracy does not rule for noble living (it does not use rule to make people virtuous), but rather for allowing everyone the freedom to pursue, as far as possible, their own idea of advantage (or of happiness). Thus such a modern liberal democracy is not ruling for the common advantage. It is really ruling for the advantage, or for the continuance in rule, of those who believe that the regime should not use rule to make people virtuous. It is accordingly a deviant regime and is ruling for the advantage of the rulers only. By contrast, a modern regime that did rule to make people virtuous, and used the laws to prohibit vicious and promote virtuous behavior, would, according to Aristotle, be ruling for the common advantage. Hence it would be a correct regime. The fact that it was preventing people from living as they liked, and was forcing them instead to live in ways the rulers liked, would not, contrary to prevailing modern opinions, make it deviant or unjust.
(C 153; je souligne)

Autre conséquence à contre-courant: le nombre des dirigeants ne joue qu'un rôle très accidentel dans la distinction entre les différents régimes. Plus fort en-

Yvan Pelletier

core: l'égalité de traitement des citoyens ne s'identifie pas non plus à la rectitude politique; celle-ci tient plutôt à l'attribution inégale des fonctions de commandement en fonction de la compétence à garantir la fin de la cité.

It is not the numbers as numbers that are significant, but the interests... Correctness in politics or justice is not a matter of giving every individual an equal say... Correctness or justice in politics is not a matter of equality for each individual... Rather it is a matter of superiority for some part or parts over the others. (156)

Parmi les traits de la politique aristotélicienne qui scandalisent le plus les citoyens d'aujourd'hui, il y a l'exclusion des ouvriers. Aucun artisan ou artiste, aucun commerçant ou financier, ni même aucun agriculteur, de préférence, ne devrait obtenir la citoyenneté. Personne de ceux qui doivent travailler pour vivre ne devrait participer aux décisions publiques. Leur condition, aux yeux d'Aristote, les rend incompétents d'office; elle les rend inaptes à la vertu et leur enlève tout intérêt pour elle. Bradley, malgré son regard très positif dans l'ensemble sur la *Politique*, qualifiait ce trait de *morally repulsive*. Tout au contraire, on fait aujourd'hui un droit naturel fondamental de cette participation de tous à la chose politique. Simpson en découpe le motif avec la dextérité d'un chirurgien: c'est que personne ne voit plus la vertu et l'accomplissement de la nature humaine comme fin de l'activité politique.

This conclusion — «the citizens cannot share in these works or be members of these classes and, conversely, members of these classes cannot be citizens» — would, of course, be rejected by most

Simpson's "The Politics of Aristotle"

modern political theorists and practitioners, socialists and liberal democrats in particular. But the reason is that they would reject Aristotle's premise, that the city, or the state, exists for virtue and that virtue is aristocratic. (C 221 #37)

Répliques bien inspirées

Un fruit particulier de l'attention de Simpson à la cohérence du texte aristotélicien apparaît avec la solution claire et simple apportée à plusieurs objections et accusations que les mœurs d'aujourd'hui suggèrent habituellement contre Aristote.

C'est ainsi que beaucoup de passages ne portent plus à difficulté simplement grâce à une attention portée à la grammaire du texte. Sans multiplier l'illustration, je mentionnerai celui où la traduction courante donne l'impression que, sous la meilleure constitution, l'éducation de la plupart des citoyens devrait n'être axée que sur une fin pratique, ceux-ci se trouvant dépourvus de toute capacité spéculative. La difficulté véritable de la vie spéculative de même que l'habitude d'attribuer la citoyenneté de manière universelle nous font recevoir aisément cette affirmation, quand même un peu surprenante de la part d'Aristote. Car celui-ci est à argumenter qu'il faut fixer la fin de l'éducation du côté de la partie la meilleure de l'âme, à laquelle l'autre ou les autres doivent se subordonner; or il finirait ainsi par proposer une partie moins bonne. L'attention de Simpson à la lettre, à la grammaire même du texte, lui fait réaliser que cette inversion de sens fait violence au *duel* présent dans la phrase incriminée: « Δεῖ τὰς τοῦ φύσει βελτίονος αἰρετωτέρας εἶναι τοῖς δυναμένοις

Yvan Pelletier

τυγχάνειν ἢ πασῶν ἢ τοῦν δυοῦν. » (1333a27) À la manière des auteurs blâmés par Simpson — Barker, Kraut, Lord, Miller, Newman, Solmsen, Vander Waerdt —, Aubonnet traduit: « Les activités de la partie meilleure par nature sont à préférer par les hommes capables d'atteindre à toutes ces activités ou à deux d'entre elles. » Dans une note, celui-ci précise que *ces deux* seraient les activités de la partie irrationnelle et de la partie rationnelle pratique, à l'exclusion de la partie spéculative. Mais grammaticalement, *τοῦν δυοῦν* ne renvoie pas à *deux* parmi d'autres, mais *aux deux* quand il n'y en a de fait que deux. C'est dans le respect de ce fait que Simpson propose d'entendre ici *les deux parties* de l'âme — irrationnelle et rationnelle — et *toutes les activités* de l'âme comme deux manières de nommer la même chose plutôt que deux options différentes.

One could perhaps regard “the two” as referring to the two parts of the soul (the part without and the part with reason), and then understand Aristotle to be speaking of those capable of attaining all three acts or both parts of the soul and so not to be proposing alternatives but just saying the same thing in a different way. (C 238)

Ne se trouvant pas en reste, Simpson suggère encore une autre option également respectueuse du fait grammatical: *les deux*, ce seraient les activités des deux sous-parties de l'âme rationnelle par elle-même — la pratique et la spéculative.

Or again one could regard “the two” as referring to the acts of practical reason and the acts of contemplative or theoretical reason, and understand

Simpson's "The Politics of Aristotle"

Aristotle to be speaking of those capable of attaining all three acts or of attaining these two in particular. (C 238)

Toutefois, ce *these two in particular* fait un peu faible. C'est *both of them* qu'il faudrait lire, une indication forte que le spéculatif est inclus. De *πασῶν* à *τοῖν δυῶν*, en effet, il faut sentir qu'Aristote renchérit. L'insistance ne peut porter sur la partie obéissante de l'âme, car tous évidemment y participent, elle n'est pas la plus parfaite ni ne peut représenter la visée ultime de l'éducation: *toutes*, donc, c'est-à-dire y inclus les activités de la partie rationnelle par elle-même, *ou*, pour être plus précis, *toutes les deux*, en fait, c'est-à-dire y inclus les activités de la partie spéculative. Car voilà où se tient le meilleur et la fin.

Je signale une autre délicatesse du genre: où la traduction habituelle passe outre la distinction entre superlatif et comparatif — « Δεῖ δὲ τὸ βέλτιστον ἦθος βελτίονος αἴτιον πολιτείας. » (1337a18); Aubonnet: « Toujours le caractère le meilleur est cause *du meilleur* régime. » —, Simpson respecte ce détail grammatical, d'où l'occasion d'une distinction doctrinale d'importance:

The *best* character is cause of *a better* regime... Aristotle significantly does not say that the regime will therefore be *best*, or rather he does not say that the *best* character is cause of the *best* regime. For a city also needs the best equipment if it is to have the best regime, and the best equipment is not a matter of character but of prayer. (C 253)

L'attention minutieuse à la lettre aristotélicienne

Yvan Pelletier

permet encore une multitude de rectifications de détail qui facilitent la solution d'innombrables difficultés apparentes sur lesquelles butent en général traducteurs et exégètes. Comment se fait-il, par exemple, qu'après avoir donné la royauté comme la meilleure constitution, Aristote n'y revient plus, quand il s'agit de détailler la meilleure constitution? Pourquoi ne donne-t-il aucune indication sur l'éducation dans la royauté?

In thus leaving aside Indian-style kings, Aristotle would seem to be excluding kingship from further consideration and concentrating only on aristocracy... This seems to create a problem... This problem is less serious than has been supposed (Newman... Schütrumpf...). For if both regimes are the best regime and if the education that makes aristocrats also makes kings, then to speak about aristocracy and aristocratic education is also to speak about kingship and royal education. (C 126)

De même, le lecteur d'aujourd'hui est facilement horrifié à lire que l'homme et la femme devraient idéalement se marier avec les âges respectifs de 18 et 37 ans. On ne veut pas imaginer qu'Aristote ait manqué d'expérience au point de croire que cette différence d'âge puisse s'accorder avec la passion romantique qu'on donne aujourd'hui comme indispensable pour un bon début conjugal. Mais c'est encore oublier à quel point Aristote fait de la vertu, et donc de la tempérance, et non du plaisir sensible à son maximum, la fin et le critère de toutes les activités humaines. Il ne s'agit pas de placer hommes et femmes en situation de se laisser aller le plus facilement à leurs passions, mais de les mettre en mesure d'atteindre à un bonheur qui coïncide avec le bien commun. Dans ce contexte, cette

Simpson's "The Politics of Aristotle"

différence d'âge ne permet-elle pas avec plus de facilité le développement d'une véritable amitié entre mari et femme? Nos mœurs montrent-elles de fait quoi que ce soit qui prouve que nos conceptions garantissent un mariage plus durable, plus heureux, plus adéquat au regard du bien de l'enfant et de la cité?

The friendship between man and woman Aristotle has in mind is an aristocratic one, where both have their proper sphere and duties, and not one of equality and romantic passion. There seems no compelling reason, especially in an aristocracy, to suppose that such aristocratic friendships will not work as well or be as happy for the couple as those based on equality and the passion for romance; they might in fact work better. (C 245)

Simpson note non sans humour qu'Aristote, pour sa part, a satisfait à ce qu'il voyait comme une exigence du bien commun et que par ailleurs on ne manque pas, tant dans la vie courante que dans la littérature, d'exemples actuels pour prouver par l'absurde le bien-fondé de son point de vue. « Aristotle's own marriage seems to have conformed to his own recommendations and to have been a happy one... As for the follies and tragedies of romance, one may well consult the dramas of Shakespeare. » (C 245 #77)

On est facilement troublé, choqué même, par l'apparente dureté dans le traitement aristotélicien de la question de l'avortement. Pareil recours en vue de régler le nombre idéal de la population n'est-il pas inhumain? La froideur que pareil moyen implique ne risque-t-elle pas de durcir la conscience du citoyen et de le rendre inapte à toutes les délicatesses que requiert

Yvan Pelletier

la vertu? Là encore, Simpson présente une interprétation très sensée qui laisse voir la délicatesse profonde d'Aristote et son respect constant de la nature.

The control of numbers should be done by regulating intercourse and by aborting conceptions contrary to this number, but *only before quickening occurs and not afterward*. Abortion after quickening is said not to be holy and this word “holy” appears in only two other places in the *Politics*, when Aristotle says outrages, murders, and so on are not holy between close relatives, and when he says that humans are the most unholy without virtue. A child is of course a close relative, so Aristotle is evidently of the view that to kill the child in the womb (when it is a child and alive, which Aristotle evidently, *though mistakenly*, thought was true only after quickening) is unholy, and an offense against virtue and the gods. He would therefore *rather the city have too many children than that it do something unholy and vicious*. (C 247; je souligne)

Un autre problème hante tous les familiers de la *Politique*. Aristote distingue nettement entre meilleure constitution et constitution de fait. Il distingue encore entre ce qui fait l'homme de bien et ce qui fait le bon citoyen, ce dernier se trouvant déterminé par la conception du bonheur impliquée dans la constitution sous laquelle il vit. Mais alors: comment doit se comporter l'homme de bien dans une cité déviée? Lui faut-il choisir entre le bien commun et son bien propre? Entre le bien de la cité et son bonheur? Comment être à la fois un homme de bien et un bon citoyen, si on ne vit pas dans la meilleure des cités? Surtout: comment la cité peut-elle prendre en charge son éducation? Car « education should be part of the common care of the

Simpson's "The Politics of Aristotle"

whole city. » (C 254) Une éducation à la justice déviée n'amènera-t-elle pas infailliblement, sous couvert de justice, à l'injustice? « A problem arises. For if the citizen is to consider himself as part of the city and as needing to be educated with a view to the regime of his city, then this would seem to entail, if the regime is a deviant one, that everyone, including good men, should be, and should consent to be, educated in deviance or in the virtue of preserving a deviant regime. » (C 254) De ce labyrinthe d'apories, Simpson arrive à sortir avec une solution toute simple, toujours en se laissant mesurer par la lettre et l'esprit de la *Politique*.

In response it is necessary to bear in mind that the ability to preserve a deviant regime is part of the same ability that preserves the best regime, or that the good man's prudence is such that it embraces all regimes and the setting up and ruling of all regimes. (C 254)

Pour le manifester, Simpson use d'un recours typiquement aristotélécien à la médecine : on ne devra pas élaborer une médecine essentiellement différente pour ceux à qui la santé est accessible et pour ceux à qui elle ne l'est que plus ou moins partiellement. Car c'est la même santé qu'on visera, même si ce n'est qu'en partie qu'on peut l'atteindre. « A doctor's skill includes caring for those who are or can be made completely healthy as well as for those who cannot. » (C 255) Le malade dont l'état fait désespérer qu'il soit jamais parfaitement sain, la fin que la médecine vise chez lui n'est pas une maladie, mais la plus grande part possible de santé. Il en va de même pour les régimes déviés : leur fin n'est pas l'injustice, mais une justice qu'ils ne comprennent qu'en partie.

Yvan Pelletier

Consequently the good man, or the good citizen in the best regime, would be capable of being a good citizen in any regime, and, conversely, anyone educated in the virtue proper to a deviant regime would have been educated in a part of the ability proper to the good man and to the best regime. He would have taken a step, if a partial and incomplete step, in the right direction (just as a sick patient who can only be cured a little, or who can only be stabilized where he is, has taken a step in the direction of health). *The problem as initially posed is falsely assuming, in other words, that deviance is a total negation of simple justice so that education in deviant justice is education in simple injustice.* Properly considered, however, deviant justice is a partial approach to justice and education in deviant justice a partial education in justice. (C 254-255; je souligne)

Mésinterprétations occasionnelles

J'ai pris et je continue à prendre un réel et un énorme plaisir à la consultation de cette traduction et de ce commentaire. Je n'illustre ici que très partiellement, avec des observations recueillies un peu au hasard de ma lecture, quelle aide ils apportent à l'intelligence de la conception politique d'Aristote et pour son application à la vie contemporaine. La surprise avive mon enthousiasme en présence d'une lecture si respectueuse et délicate du Philosophe; j'ai rencontré tant d'auteurs capables de créditer légèrement à Aristote n'importe quelle incohérence, contradiction ou fluctuation. Me frappe tout particulièrement l'agilité avec laquelle Simpson navigue entre les écueils dressés par les homonymies qu'Aristote manie avec tant de virtuosité. On se dira peut-être que cette recension est

Simpson's "The Politics of Aristotle"

mal à sa place, ici, sous la rubrique *Note critique*. Mais d'une part, je crois que la note critique ne se caractérise pas tant par des propos négatifs que par un jugement juste sur l'œuvre recensée. Et par ailleurs, je ne trouve pas non plus que perfection dans le travail de Simpson. À témoin quelques options de traduction et commentaire que je mets en question et dont la liste ne pourra que grandir au fur et à mesure d'une étude attentive.

Je ne suis pas sûr, par exemple, que *property*, *science of property* et *possession* soient très heureux pour traduire respectivement *κτησις*, *κτητικὴ* et *κτῆμα*. Il est d'abord regrettable, certes, de ne pas disposer de trois vocables de même famille. Mais cela n'est sans doute pas possible. Il y a encore, toutefois, que *κτησις*, nom d'action, nomme à la fois l'activité de posséder et son objet, ce à quoi se prêterait assez bien un mot comme *possession*, mais à quoi se prête mal un terme aussi concret que *property*, qui d'ailleurs correspondrait mieux, dans sa facture, à *κτῆμα*. La question aurait mérité discussion sérieuse au chapitre des *key words*. Outre le choix des vocables, je trouve quelques difficultés dans le traitement des notions. Quand Aristote définit la possession, c'est-à-dire l'objet possédé, *τὸ κτῆμα*, comme *ὄργανον πρακτικὸν καὶ χωριστόν* (1254a17), *instrument d'action séparé*, Simpson nie la réciprocalité de cette définition: « Aristotle does not say tools for the purposes of life are property. » (C 29) Il m'est difficile de ne pas estimer, cette fois, qu'il est fait un peu bon marché de l'intention d'Aristote. Il s'agit justement de manifester l'espèce de symbiose qui lie la vie de l'esclave à celle de son

maître, à la manière des instruments d'action — aliment, vêtement, lit —, parties séparées de l'homme qui l'habilitent à vivre sa vie, à accomplir les actions de sa vie même — régénérer sa substance, garder sa chaleur, refaire ses forces. Eût-il plus collé à cette intention, Simpson aurait peut-être retourné l'exemple qu'il donne : « Not all such tools need in fact be property (as the lookout man need not be). » (C 29) En effet, si la vigie n'a pas besoin d'être possession pour jouer son rôle, n'est-ce pas plutôt le signe qu'elle n'est pas un instrument d'action à strictement parler, mais plutôt un instrument de second niveau, à la manière des instruments de production?

Simpson avait d'ailleurs tout ce qu'il fallait pour y penser, avec l'excellente résolution qu'il propose au problème sur lequel se brisent les efforts de presque tous les exégètes: pourquoi Aristote réserve-t-il l'esclave à l'action et nie-t-il sa participation à la production? Qu'y a-t-il de particulier à la production qu'elle répugne à entrer dans la définition de l'esclave? « Slaves are tools for doing ... and are different in kind from tools for making. What is curious about this conclusion and about the arguments on which it rests is that they exclude productive tools, or tools for making, from the category of property and deny to slaves any role in making. » (C 30) Notre expérience de la propriété, en effet, constate que les instruments de production appartiennent bien à quelqu'un et l'histoire nous apprend très assurément qu'au temps d'Aristote bien des esclaves travaillaient à la production. D'ailleurs, l'agriculture n'est-elle pas historiquement le premier usage assigné à l'esclavage? Simpson saisit

Simpson's "The Politics of Aristotle"

que la solution est dans la ligne d'une conception plus ou moins stricte de la propriété: «The explanation must be that Aristotle is taking property in a strict or precise sense to mean just the tools of the household or just tools that are of direct use to life. » (30) Posséder, pour l'homme, c'est, à parler strictement, ajouter à son corps ce qui lui manque pour vivre, pour exécuter les opérations de la vie. On ne peut parler proprement de posséder qu'en rapport à ce complément d'être. Si d'ailleurs on étend la propriété aux instruments de production, ce n'est que pour leur rapport ultérieur à l'action: ils assistent la production des instruments d'action, et donc ultimement la vie. Simpson fait bien ressortir ce rapport de subordination: « These things will not strictly be property but will only be for the sake of what is strictly property. Aristotle, therefore, may not so much be excluding these other tools and activities as subordinating them. Productive tools, and slaves involved in production, are at one remove from property and the household... They may, therefore, be reduced to property (because they are for the sake of making property), but they are not, strictly speaking, property. » (C 30) Comment alors Simpson, qui décrit si bien cette subordination, pouvait-il, la page avant, nier que l'instrument pour l'action soit nécessairement propriété? On a l'impression que tout en suivant le plus fidèlement possible le texte aristotélicien, il garde l'idée moderne qu'il y a quelque chose d'arbitraire dans ce lien de la possession avec l'action et la vie.

Un passage ultérieur aurait pu le lui suggérer de nouveau. Cependant, ce passage est assez étrangement mutilé, à ce qu'il me semble, au point de ne pas

Yvan Pelletier

facilement livrer son message. Tel que les manuscrits conservés nous le présentent, il se lit :

1254a8 We speak of a possession in the same way that we speak of a part. A part is not only part of something else but also wholly belongs to that something else, and the same is true of a possession. Consequently, the *master* is only *master* of the *slave* but does not belong to him, while the slave is not only slave of the master but wholly belongs to him as well.
(T 14; je souligne)

Avec le contexte présent à l'esprit, on remarquera d'abord comment l'apparition du maître fait corps étranger ici. C'est de l'ouvrier qu'on était en train de distinguer l'esclave, pas du maître. Et que le maître n'appartient pas à l'esclave, cela allait sans dire et ne méritait pas tout à coup une argumentation spéciale. Tout se passe, me semble-t-il, comme si quelque éditeur oublieux du contexte précis s'était rappelé que la relation habituelle de l'esclave est avec son maître. Je crois pour ma part que la remarque d'Aristote est bien plus à sa place si on lit, au lieu de « the master is only master of the slave (ὁ μὲν δεσπότης τοῦ δούλου δεσπότης μόνον) »: *l'assistant est seulement assistant du maître d'œuvre* (ὁ μὲν ὑπηρέτης τοῦ ἀρχιτέκτονος ὑπηρέτης μόνον). En effet, Aristote est à dire que, la production étant extérieure à la vie du contremaître, son assistant n'a pas à partager sa vie propre : « Le manœuvre est seulement le manœuvre du maître d'œuvre, il n'est pas à lui, tandis que l'esclave est non seulement l'esclave de son maître, mais lui appartient entièrement. » C'est dire on ne peut plus clairement comment l'activité de l'esclave est si intime

Simpson's "The Politics of Aristotle"

à la vie de son maître que seule une partie de celui-ci peut l'exécuter. Or une partie est tout ce qu'elle est de son tout : « La possession se dit à la manière de la partie; or la partie n'est pas seulement la partie d'autre chose, mais elle est tout ce qu'elle est d'autre chose (καὶ ὅλος ἄλλου). » (1254a8) Tout au contraire, la production des instruments de la vie reste en dehors de la vie qu'elle sert; aussi peut-elle se réaliser tout à fait à part: on peut même payer un étranger pour cette production, elle n'a pas à se faire en famille. Cela n'exclura pas que, dans les faits, un maître confie à son esclave une tâche de production; mais alors, il lui donne moins un travail proprement servile qu'un travail antérieur et préparatoire à sa propre tâche et condition d'esclave. En sens inverse non plus, d'ailleurs, aucune impossibilité physique n'empêche que dans les faits un homme libre effectue lui-même le travail servile nécessaire à sa vie, s'il ne dispose pas d'un esclave pour le faire. Mais cela lui répugnera. De même, un esclave un peu susceptible se sentira peut-être... lésé d'être ainsi éloigné de son maître et traité en étranger, et, qui sait?, il s'en plaindra éventuellement à son représentant syndical!!!

La doctrine aristotélicienne de l'esclavage comporte vraiment une difficulté tout à fait spéciale et il est parfaitement excusable qu'un interprète de la trempe de Simpson s'y fourvoie jusqu'à un certain point. Il est une autre affirmation de son commentaire qui sonne un peu étrange. Simpson réagit à une conséquence apparente de la définition de l'esclave, qui veut que la condition de celui-ci dépende d'une déficience de sa faculté rationnelle: une impression généralisée que l'esclave

Yvan Pelletier

naturel est une espèce de déficient mental. Comment alors se qualifierait-il comme instrument de prédilection de la meilleure vie? Employer un déficient mental ne va-t-il pas engendrer davantage de préoccupation que de loisir? Simpson croit que la déficience visée par Aristote en est plutôt une morale qu'intellectuelle.

What Aristotle means by the natural slave is not only, and not even typically, *the mental incompetent* most frequently suggested by commentators, but *the moral incompetent*, those he characterizes in these chapters as the corrupted and vicious. (C 43; je souligne)

Simpson saisit très bien que ce qui habilite l'esclave à appartenir à quelqu'un d'autre pour sa vie à lui est l'inaptitude de sa propre raison à le conduire.

The slave by nature does not have reason... It seems evident that those who do not have reason will be such as to belong to another, for to have reason of oneself is the mark of selfpossession and enables one to rule oneself by one's own thinking. Conversely, not to have reason must make one subject to those who can do the thinking in one's stead (which is the job of the master with respect to the slave). (C 35)

Il saisit bien aussi, malgré un choix de mots pas tout à fait heureux, que ce dont l'esclave est privé, rationnellement, ce n'est pas de la faculté rationnelle comme telle, mais de certaines opérations qui l'actualisent. Où il est déficient, c'est dans ces opérations qui caractérisent le prudent, le *φρόνιμος* : cette délibération, ce discernement, ce choix de moyens qui préparent à la vie vertueuse. L'esclave, pour sa part, pourrait même être astucieux; mais l'astuce, si elle

Simpson's "The Politics of Aristotle"

implique déjà un usage certain de la raison, fait abstraction du discernement moral à son meilleur. Simpson décrit cet état de fait, mais l'opposition *reason* - *reasoning* pour opposer prudence et astuce garde quelque chose de confus.

What sort of reason is being denied to the slave?... Aristotle speaks of slaves as capable of acquiring certain kinds of knowledge and skill and as capable of virtue. It is perhaps necessary, therefore, to distinguish between reason and reasoning. Slaves may have reasoning and be able to learn and work things out (just as some animals can up to a point), but it does not follow that they have reason and can discern the good and the noble. But this kind of discernment must be what Aristotle has in mind. For what the slave lacks and the master has is foresight and deliberation, and these must be of the good and noble since the master must foresee and deliberate about the end of the household and the city, which is the good and noble life of virtue. Such discernment marks the difference between the few who are fit to learn about virtue and the many who are not, and between prudence and mere cleverness. Slaves by nature may have reasoning and be clever, but they cannot have reason or be prudent.

(C 36-37)

Partant de là, Simpson a tout un développement pour montrer quels accidents de génération et/ou d'éducation président à l'avènement de l'esclave naturel. De fait, il attribue surtout cet avènement à une éducation déficiente qui ne transmet ni la connaissance ni l'affection du bien le plus noble. L'être asservi à ses passions qui en résulte ne saurait mener une existence libre. Ses vices commandent que sa vie soit mise au service de qui a plus de discernement et de vertu.

Yvan Pelletier

« What really matters for freedom and slavery is virtue and vice. » (C 42) Pourtant, s'il est évident qu'il y a peu d'assistance efficace à espérer d'un déficient mental, quel grand loisir peut-on escompter en confiant les nécessités de sa vie à un vicieux ou à un criminel? La grande difficulté, en fait, à bien se représenter la nature de l'esclave, tient, comme toutes les grandes difficultés liées à la *Politique*, à se rappeler la haute exigence que comporte la bonne vie. Il y faut tant d'intelligence et de vertu que la plupart en sont exclus de nature. Une imperfection dans la délibération, le jugement ou l'esprit de décision, ou en rapport à quelque partie intégrale de la prudence, suffit à disqualifier comme homme libre; et cette *imperfection* suffit à *qualifier* comme esclave. « So it also seems clear from this same fact that slavish souls need not arise from birth alone; they could arise in as many ways as souls could fail to be educated. » (C 38) Déficients mentaux et criminels, à la mesure même où ils méritent ces attributs, ne peuvent servir sérieusement comme esclaves. Mais cela ne risque pas d'entraîner une pénurie d'esclaves potentiels.

Some Greeks will certainly be in this position, above all the many and those whom the many admire. The problem with natural slaves is, thus, not that they are insufficiently numerous, but that they exist in too great abundance. This point comes out, in fact, in Aristotle's later discussion of regimes, where he indicates that in most cities there are too many wandering around free who are in fact slaves and corrupt. (C 44)

Mais peut-être ce qui nous empêche de le voir est-il que nous nous classons d'office, sans aucun examen,

Simpson's "The Politics of Aristotle"

parmi les gens libres de nature...

Citons un autre problème de perspective: Simpson, qui explique fort bien, en général, les chapitres concernant l'administration domestique, ne me semble pas situer l'échange d'une façon tout à fait conforme aux vues d'Aristote. Il paraît en effet attribuer sa nécessité à une distribution inéquitable des biens.

What makes the art of exchange actual is the natural fact that the things needed for life are not evenly distributed. (52)

Pareille affirmation déconcerte, comme l'échange définit sa propre justice dans l'égalité. Comment des échanges égaux rétabliront-ils une distribution équitable? Sans doute par simple distraction, Simpson paraît confondre un peu ici les rôles respectifs de la distribution et de l'échange. La distribution précède l'échange, en temps comme en dignité. En temps, car il ne saurait y avoir échange avant que chacun ne se soit vu attribuer quelque chose. Cette distribution originale doit se réaliser autrement que par échange, cela va de soi: première occupation, production, don, etc. Il est bien probable, vu l'imperfection humaine, qu'on aboutisse à une distribution inéquitable et qu'il y aura lieu de la corriger. Mais l'instrument de cette correction ne saurait encore être l'échange. Bien au contraire, l'échange présuppose une distribution acceptée comme équitable! La correction de la distribution devra compter sur les règles et opérations propres d'une redistribution extraordinaire ou constante: impôts, taxes, expropriations, etc. Seulement de la sorte l'autorité en charge du bien commun travaillera à ce

Yvan Pelletier

que la distribution s'approche le plus possible de l'équité. L'échange n'y joue aucun rôle comme tel.

L'échange vient après et compte sur une distribution déjà effectuée. Même en dignité, donc, l'échange se subordonne à la distribution. Aussi équitable que cette dernière soit, chacun détiendra des biens différents, des matières premières différentes, et des talents différents pour les administrer et exploiter. En conséquence, il y aura avantage, sur le plan de l'efficacité, à ce qu'on procède à une division du travail, ce que d'aucuns s'attachent à satisfaire de manière privilégiée certaines nécessités et d'autres d'autres. C'est là qu'on se retrouvera avec plus de ce dont a besoin en certains secteurs, avec moins en d'autres. D'où l'intérêt d'échanger pour que chacun ait de quoi satisfaire son besoin en tout. Mais on s'assurera de l'égalité des biens échangés, *de façon à conserver le caractère équitable de la distribution antérieure*. En somme, Simpson devrait faire l'affirmation exactement inverse: le besoin de l'échange en est un de conservation de l'équité de la distribution, non de réaction à son inéquité.

Encore une remarque: Simpson prête à Aristote la conception que la distribution des honneurs serait comme telle un acte de vertu.

Bestowing rewards and honors is an act of virtue that is unconditional and absolute, for bestowing goods is in itself absolutely or simply good, and one would naturally choose to have acts that deserve to be rewarded whereas one would not choose to have acts that deserve to be punished. (C 232)

On dirait une inversion par symétrie: *punir* — *donner* des punitions — est qualifié d'acte vertueux

Simpson's "The Politics of Aristotle"

conditionnel. En effet, punir n'est pas bon en soi, ce ne l'est que pour autant que le crime le rend nécessaire. « An act of virtue is conditional if it is necessitated, and it is not absolute if it is noble only because of that necessity. » (C 232) Simpson en déduit que *récompenser* — *donner* des honneurs — est l'acte vertueux absolu correspondant. Mais cela est absurde, car honorer n'est pas non plus bon en soi et n'est rendu tel que dans la mesure d'actes méritoires. Aristote affirme bien clairement que l'acte vertueux absolu, qui n'a pas à être limité, c'est celui qui fait le bien — car il *mérite* des honneurs, il en *reçoit*, il n'en donne pas.

Conclusion

Inévitablement, une tâche aussi difficile que celle qu'a entreprise Simpson trébuche sur un point ou l'autre. Mais justement, le mérite de son travail est de rendre possible un examen encore meilleur de ces points et une progression constante, d'interprète en interprète, dans l'intelligence de la doctrine du Philosophe. Moins qu'une réticence devant le travail accompli, les quelques critiques que je viens d'apporter, comme d'autres qui pourraient s'ajouter, doivent s'interpréter plutôt dans la ligne d'un progrès rendu possible justement par les efforts de Simpson. Progrès, d'ailleurs, que ses propres principes annoncent et appellent. « I have learned and benefited much from other scholars generally. *Indeed I have often benefited most when I have disagreed most.* Disagreement is a powerful stimulus to thought. » (C xv; je souligne) « If in any respect I have seen more than they, or if in any respect I have advanced the study of the *Politics*, it is

Yvan Pelletier

only because they advanced it and saw more first.» (C
xvi)