



Mémoire de Master 2 Mondes anciens

**Montesquieu, *L'Esprit des lois* et l'héritage aristotélicien :
une histoire comparée de l'esclavage**

Présenté par Christopher JACQUES

Réalisé sous la direction de M. Pascal PAYEN

Jury

Mme Corinne Bonnet, Professeur d'Histoire grecque, Université Toulouse – Jean Jaurès

M. Philippe Foro, Maître de conférences en Histoire contemporaine,
Université Toulouse – Jean Jaurès

M. Eric Foulon, Professeur émérite de grec, Université Toulouse – Jean Jaurès

Décembre 2020



Mémoire de Master 2 Mondes anciens

**Montesquieu, *L'Esprit des lois* et l'héritage aristotélicien :
une histoire comparée de l'esclavage**

Présenté par Christopher JACQUES

Réalisé sous la direction de M. Pascal PAYEN

Jury

Mme Corinne Bonnet, Professeur d'Histoire grecque, Université Toulouse – Jean Jaurès

M. Philippe Foro, Maître de conférences en Histoire contemporaine,

Université Toulouse – Jean Jaurès

M. Eric Foulon, Professeur émérite de grec, Université Toulouse – Jean Jaurès

Décembre 2020

Montesquieu, *L'Esprit des lois* et l'héritage aristotélicien

**Montesquieu, *L'Esprit des lois* et l'héritage aristotélicien :
une histoire comparée de l'esclavage**

Remerciements

Mes remerciements s'adressent tout particulièrement à M. Pascal Payen, directeur très attentionné, toujours disponible, dont les conseils furent d'une valeur inestimable. Qu'ils aient concerné l'aspect méthodologique de mes recherches, l'organisation de mon travail, les suggestions de lecture ou encore la rédaction, ces conseils m'ont permis de grandir, de concrétiser ce travail et m'ont véritablement transmis la passion de l'Histoire. Pour tout cela, je le remercie infiniment.

Je tiens également à remercier Mme Corinne Bonnet qui, lorsque cela a été nécessaire, a assuré la direction de ce mémoire. Ses nombreux conseils, ainsi que l'attention particulière qu'elle a portée à mon travail ont été indispensables à sa réalisation.

Mes remerciements se dirigent également vers Lara Ducher, ma partenaire. Nos nombreuses et très longues conversations sur nos disciplines respectives, l'Histoire et l'Archéologie, ainsi que sur nos sujets de recherches, m'ont permis d'approfondir mes différentes réflexions. Ses nombreuses relectures et conseils ont été d'une aide précieuse. Je la remercie également de m'avoir supporté tout au long de ce travail.

Enfin, je remercie ma famille, qui m'a toujours encouragée dans mes études.

Introduction générale

« La docte Antiquité dans toute sa durée,
A l'égal de nos jours ne fut point éclairée. »¹.

Nous sommes en 1687 lorsque C. Perrault rédige et prononce son poème *Le siècle de Louis le Grand*, lors d'une « séance de l'Académie pour célébrer la convalescence du roi »². Dans un contexte marqué par l'omniprésence de l'Antiquité (dans la politique, la littérature, les arts...), l'auteur écarte les Anciens et affirme la supériorité des Modernes. Cette œuvre possède donc un caractère très polémique. Elle ouvre, en France, la Querelle des Anciens et des Modernes. Deux camps s'opposent désormais. D'un côté, les partisans des Modernes qui, à l'image de C. Perrault, affirment leur supériorité sur les Anciens. De l'autre côté, les partisans des Anciens, qui refusent de les mettre de côté, souhaitant notamment que l'on enseigne les langues anciennes. La querelle ainsi lancée perdure jusque dans les premières décennies du XVIII^e siècle.

Cette querelle, nouveau sujet de discussions et de débats, touche les milieux intellectuels. Parmi eux, les salons parisiens fréquentés par le jeune Montesquieu. Les Anciens faisant alors l'objet de débats, il ne peut donc les ignorer. Mieux, dans son ouvrage *Montesquieu : une histoire de temps*, C. Volpillac-Augier, éminente spécialiste, écrit : « Montesquieu essaie de voir le monde avec les yeux des Anciens »³, avant de démontrer qu'étudier Montesquieu sans se préoccuper de son rapport aux anciens est dénué de sens. Il est intéressant d'étudier les relations que Montesquieu

1 PERRAULT Charles, *Le siècle de Louis le Grand*, Paris, 1687, p.6 [consulté le 13/04/20, source : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k108214v/f5.image>]

2 HARTOG François, *Anciens, Modernes, Sauvages*, Paris, Galaade Éditions, 2005, p. 39.

3 VOLPILHAC-AUGIER Catherine, *Montesquieu : une histoire de temps*, Lyon, ENS Éditions, 2017, p. 9.

entretient avec l'Antiquité.

L'esclavage comme objet de réception

S'il est proche des Romains, ce que l'on peut expliquer par plusieurs raisons, comme sa formation de juriste (Montesquieu est poussé vers le droit par son père et son oncle qui font partie du Parlement de Bordeaux) ou encore sa grande maîtrise du latin (Montesquieu préfère lire les textes Anciens dans leur langue d'origine⁴), Montesquieu prête également de l'importance aux Grecs, parmi lesquels Aristote, particulièrement. Tous deux philosophes du politique, ils abordent cette question d'une manière similaire, ne se limitant pas à un simple examen des différents régimes politiques. En effet, à l'instar d'Aristote, Montesquieu étudie tout ce qui influe sur la politique : les mœurs, la religion, le climat... Cette proximité entre les deux philosophes s'exprime particulièrement lorsque l'on rapproche deux de leurs ouvrages : *Les Politiques* d'Aristote et *L'Esprit des lois* de Montesquieu, qui représentent sans doute la version la plus aboutie de leur réflexion politique.

Aristote, dans *Les Politiques*, s'efforce de définir ce qu'est le pouvoir politique. Il s'agit là, selon P. Pellegrin, de l'un des principaux objectifs du Stagirite⁵. Grande entreprise donc que celle d'Aristote. Devant la difficulté que représente ce travail, et par souci de clarté, peut-être, Aristote explique, dès le livre I des *Politiques*, ce que n'est pas un pouvoir politique. Ainsi, il introduit la notion de *despotès*, qui signifie le « maître de maison »⁶. Le pouvoir du *despotès* est celui qui, d'après Aristote, s'exerce par le chef de famille sur son esclave. Ainsi défini comme un pouvoir unilatéral d'un citoyen sur un non-libre, un non-citoyen, le *despotès* n'est pas un pouvoir politique, ce dernier étant, selon Aristote, celui allant d'égal à égal, de citoyen à citoyen. Cependant, ce qui nous intéresse ici n'est pas tant la définition du pouvoir politique, mais plutôt la méthode employée par Aristote. En montrant ce que n'est pas un pouvoir politique, en étudiant le pouvoir du *despotès*, Aristote devient, selon P. Pellegrin, « le seul philosophe antique à avoir proposé une analyse théorique du phénomène de l'esclavage »⁷.

4 VOLPILHAC-AUGER Catherine, « Bibliothèque(s) », in Dictionnaire Montesquieu [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013. URL:<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376399203/fr>.

5 PELLEGRIN Pierre, *L'Excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*, Paris, Classiques Garnier, 2017, 433 p.

6 BAILLY A, *Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec Français. Rédigé avec le concours de E. Egger*, Paris, Hachette, 2000 (4ème édition), 1ère édition 1984, p. 448.

7 PELLEGRIN Pierre, *L'excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*, p. 22.

L'institution esclavagiste est également présente dans *L'Esprit des lois* de Montesquieu. Dans son ouvrage, le philosophe analyse les différents régimes politiques. Le but n'est pas, comme pour Aristote, de définir le pouvoir politique, mais de le critiquer. Critique de l'absolutisme d'abord, qui se confond avec le despotisme, défini comme le « mal en politique »⁸. De manière plus générale, c'est l'Ancien Régime que Montesquieu rejette, avec tout ce qu'il implique, y compris le servage, même s'il n'hésite pas à exploiter des serfs sur ses terres de La Brède, dont il est le seigneur⁹. Mais il ne faut pas voir dans cette œuvre la seule critique des gouvernements. C. Volpilhac-Augé le souligne et avance que l'objectif de Montesquieu est également d'inviter ses lecteurs à réfléchir : sur soi, son comportement en tant que citoyen et, enfin, pour se doter d'une conscience critique¹⁰. Face à une croissance exponentielle de la traite négrière, qui déporte des esclaves africains vers les Amériques, Montesquieu, opposé à cette pratique, invite le lecteur à y réfléchir, en le mettant face à sa propre justification de l'esclavage.

C'est pourquoi il est intéressant d'étudier les relations qu'entretiennent Aristote et Montesquieu, à travers l'institution esclavagiste sur laquelle ils prennent position.

« Une histoire, oserai-je dire intellectuelle »¹¹.

Aristote est né en 384 avant J.-C. à Stagire, cité du royaume de Macédoine. Il a vécu à Athènes jusqu'en 322 avant J.-C. Au IV^e siècle avant notre ère, la cité athénienne se caractérise par son organisation politique : la démocratie directe, établie depuis le V^e siècle. Stagirite, le philosophe réside donc à Athènes en tant que métèque, c'est-à-dire étranger libre. S'il est libre, Aristote n'est pas citoyen pour autant, car pour cela, il est indispensable d'être né de parents eux-mêmes citoyens. Aristote est donc « chassé de la scène politique »¹² : il ne peut participer à aucune magistrature, ni même aux débats des citoyens à l'Assemblée. De fait, « le philosophe s'établit solidement en coulisses en tant que formateur de l'homme politique sous sa forme « développée », c'est-à-dire du législateur »¹³. La démocratie athénienne, fondée sur la participation de tous les citoyens à la vie politique de la cité, rend chaque citoyen législateur. En rédigeant un ouvrage destiné à former les

8 LARRÈRE Catherine, *Actualité de Montesquieu*, Paris, Presse de Sciences Po, 1999, p. 83.

9 EHRARD Jean, « Audace théorique, prudence pratique : Montesquieu et l'esclavage colonial », in *Abolir l'esclavage. Un réformisme à l'épreuve (France, Portugal, Suisse, XVIII^e-XIX^e siècles)*, Pétrel-Grenouilleau Olivier (dir.), Rennes, PUR, 2008, pp. 38.

10 VOLPILHAC-AUGÉ Catherine, « Débats et polémiques autour de *L'Esprit des lois* », *RFHIP*, 2012/1, n°35, pp. 3-11.

11 HARTOG François, *Anciens, Modernes, Sauvages*, p. 23.

12 PELLEGRIN Pierre, *L'excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*, p. 59.

13 *Ibid*, p. 59.

législateurs, Aristote cherche peut-être à exercer une influence sur la politique athénienne. Exclu de la démocratie directe, tente-t-il d'y participer de manière indirecte ? Plus certainement, Aristote invite ses lecteurs à réfléchir sur leur condition de citoyen.

Montesquieu écrit dans un tout autre contexte. Né en 1689 à La Brède et mort en 1755 à Paris, il écrit dans une France absolutiste, sous les règnes successifs de Louis XIV (1643-1715) et Louis XV (1715-1774). Avec la publication en 1721 de ses *Lettres Persanes*, Montesquieu établit une critique de l'Ancien Régime, par le regard du persan Usbek. Ainsi, il se fait le précurseur du mouvement des Lumières, dont l'empreinte marque le XVIII^e siècle. Ce mouvement combat, avec beaucoup de force, le régime absolutiste que Montesquieu tient en horreur. En effet, le philosophe percevait notamment le règne de Louis XIV comme « la fin des libertés françaises »¹⁴. Et quel meilleur exemple de cette « fin des libertés » que l'esclavage ?

D'Aristote à Montesquieu et de Montesquieu à Aristote, cette étude nous fera donc voyager : dans le temps d'abord, partant de la période Moderne vers l'Antiquité et de l'Antiquité vers l'époque Moderne. Aussi, connaissant l'importance des Anciens, non seulement pour les Modernes mais également pour les Anciens eux-mêmes, nous nous dirigerons, à l'exemple de F. Hartog, vers les Anciens des Anciens. A l'image de Montesquieu, ils ne quittent jamais l'esprit ni le mode de pensée d'Aristote, qui consiste à légitimer ses théories en les fondant sur les Anciens. Ces derniers, parmi lesquels nous pouvons citer Homère et Socrate, sont présents aussi bien chez Aristote que chez Montesquieu. Ainsi, le siècle des Lumières sera mis en relation directe avec le temps de la cité grecque.

L'héritage aristotélicien est tel chez Montesquieu que nous avons décidé de nous limiter au thème de l'esclavage. Cette réduction du champ d'étude nous laisse cependant un sujet vaste. En effet, l'esclavage rassemble plusieurs domaines d'études historiques. En premier lieu, le droit et la politique, l'esclavage étant une institution régie et légalisée par des lois. Dans un deuxième temps, l'économie. L'argument économique est l'un des fondements de la casuistique esclavagiste. S'il ne justifie pas la légitimité de l'esclavage, il « démontre » son importance, et a permis à l'institution de subsister durant plus de deux millénaires. Ces domaines permettent de mieux cerner l'idéologie esclavagiste et la manière dont elle s'est développée à travers les siècles. Si l'esclavage évolue et, par conséquent, s'étudie à travers les siècles, il doit aussi être considéré dans les différentes régions du monde où il a été pratiqué. En somme, pour O. Grenouilleau¹⁵ et de nombreux autres historiens, l'esclavage relève de l'histoire globale¹⁶.

14 VOLPILHAC-AUGER Catherine, *Montesquieu*, Paris, Gallimard, 2017, p. 225.

15 GRENOUILLEAU Olivier, *La révolution abolitionniste*, Paris, Gallimard, 2017, 471 p.

16 Selon D.A. Pargas, l'esclavage doit être étudié comme « un phénomène global et globalisant ». « Par définition, il a

Plus encore, l'étude de l'esclavage réunit plusieurs sciences : l'histoire, nous l'avons vu, mais également la sociologie, l'anthropologie, la philosophie, ou encore la littérature. Elle se situe donc aux frontières de plusieurs disciplines, mais il s'agit, pour nous, avant tout, d'une étude de réception de l'héritage aristotélécien dans la philosophie de Montesquieu. L'esclavage devient donc un objet d'étude permettant de rapprocher la réflexion des deux philosophes. Ainsi, d'après ces mots de F. Hartog, nous l'envisageons comme une contribution à une histoire, oserai-je dire intellectuelle, de la culture européenne.

Deux ouvrages à distance ?

« Les hommes ont des intentions »¹⁷. En utilisant cette formule, P. Veyne met en garde les historiens en attirant leur méfiance vis-à-vis des auteurs et des textes qu'ils étudient. *Les politiques* et *L'esprit des lois* sont deux ouvrages de philosophie politique. Inévitablement, lorsqu'Aristote et Montesquieu analysent les différents types de gouvernements, puis établissent leurs théories politiques, celles-ci sont empreintes de leur idéologie. Et nous le constatons lorsque tous deux établissent, dans ces ouvrages, leur conception du gouvernement « idéal ». Mais ne nous y trompons pas, l'établissement d'un gouvernement « idéal » n'est pas leur objectif principal, cela n'occupe qu'une part modérée de la réflexion des Philosophes.

Les Politiques d'Aristote, comme l'ensemble de son œuvre dont nous avons hérité, n'a pas été publié par Aristote lui-même. Plus probablement est-ce Andronicos de Rhodes, dernier directeur du Lycée fondé par Aristote, qui l'aurait publié, soit trois siècles après sa rédaction. Cela expliquerait la raison pour laquelle nous ne connaissons aucun commentaire de l'œuvre d'Aristote avant le premier siècle qui précède notre ère¹⁸, ce qui n'en facilite pas la compréhension. La preuve en est les nombreux débats sur l'ordre des huit livres qui composent l'ouvrage. En effet, depuis le XVI^e siècle, écrit P. Pellegrin, « certains éditeurs [...] changent l'ordre des livres tels que le donnent les manuscrits en déplaçant les livres VII et VIII après le livre III ». Aussi, ajoute-t-il, qu'au XX^e siècle, certains ont vu « comme un relent de Platonisme et n'ont donc pas hésité à leur assigner une

mis en relation des sociétés et des continents par la guerre, le pouvoir, les réseaux commerciaux et les échanges culturels, non seulement à l'époque du commerce transatlantique mais aussi tout au long de l'histoire ». ISMARD Paulin, « Écrire l'histoire de l'esclavage. Entre approche globale et perspective comparatiste », in *AHSS*, 2017/1, pp 7-43.

17 VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Paris, Seuil, 1971, p. 213.

18 AUBENQUE Pierre, « Aristote », *Encyclopédia Universalis* [en ligne], consulté le 21 avril 2020. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopédie/aristote/>

date ancienne dans la carrière d'Aristote »¹⁹. P. Pellegrin explique cela par les aspects « normatif » et « réaliste »²⁰, que nous ne saurions mieux expliquer que lui, qui séparent *Les Politiques* en deux parties. Mais cela peut également s'expliquer par la démarche de certains historiens, ou autres spécialistes des sciences de l'Antiquité. En effet, poussés par le besoin de dater leur objet d'étude, ces derniers tirent des conclusions précoces et omettent l'aspect scientifique de leurs disciplines. P. Pellegrin dénigre ces spéculations et entend garder l'ordre originel des livres des *Politiques*.

Les Politiques ont déjà fait l'objet de nombreuses présentations. Il ne s'agit donc pas de nous attarder sur ce point. Mais revenons sur une question d'importance qui nous permet une comparaison avec *L'Esprit des lois* : quels sont les publics respectifs visés par ces œuvres et peut-on ainsi établir un lien supplémentaire dans la réflexion des deux philosophes ?

Nous avons déjà dit qu'Aristote écrit à destination des législateurs, ce qui représente, dans l'Athènes démocratique du IV^e siècle avant notre ère, l'ensemble des citoyens. Mais restons prudent, car tous les citoyens athéniens n'ont sans doute pas lu Aristote. Retenons simplement l'intention de ce dernier : sensibiliser les citoyens, les faire réfléchir sur leur condition et les mener vers le régime politique « idéal », c'est-à-dire le plus adapté à la cité. Car si Aristote donne sa vision du gouvernement « idéal », il pense également que ce dernier doit s'adapter à la cité, aussi bien qu'aux mœurs de ses habitants. Ainsi, le meilleur gouvernement pour Athènes ne sera pas le même pour Sparte.

De la démocratie directe du temps d'Aristote à la monarchie absolue au sein de laquelle vit Montesquieu, le contexte change radicalement. Nous avons déjà vu qu'à travers *L'Esprit des lois*, et comme pour l'ensemble de son œuvre, Montesquieu amène ses lecteurs à réfléchir. Reste donc à définir qui sont ses lecteurs. Pour C. Volpilhac-Augé, « Montesquieu s'adresse à ceux qui agissent, à ceux qui écrivent, mais aussi à tout homme qui pense », puisque « les sujets dont il traite ne sont pas réservés à une élite capable de s'astreindre à une lecture difficile, qui nécessite des connaissances spécialisées »²¹. C. Larrère affirme que Montesquieu étend la citoyenneté à la monarchie puis, en condamnant l'esclavage, l'étend à tout un chacun. Ainsi, Montesquieu pense que tout citoyen, pour le devenir véritablement, doit s'intéresser à la chose publique²². Ce à quoi C. Volpilhac-Augé ajoute que le public de *L'Esprit des lois* est composé « de toute personne qui souhaite s'intéresser à la chose publique »²³. Pouvons-nous imaginer que Montesquieu s'adresse à tous les français, et, plus généralement, à tous les occidentaux qui souhaiteraient devenir citoyen ?

19 PELLEGRIN Pierre, *L'excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*, p. 61.

20 *Ibid*, pp. 60-63.

21 VOLPILHAC-AUGER Catherine, « débats et polémiques autour de *L'Esprit des lois* », pp. 3-11.

22 LARRÈRE Catherine, *Actualité de Montesquieu*, 131 p.

23 VOLPILHAC-AUGER Catherine, « débats et polémiques autour de *L'Esprit des lois* », pp. 3-11.

Mais au temps de l'absolutisme, est-ce que les peuples occidentaux ont l'ambition de devenir citoyen ? Il s'agit peut-être là de l'un des enjeux de l'œuvre de Montesquieu. Il explique lui-même : « Il ne s'agit pas de faire lire, mais de faire penser »²⁴. Comme pour Aristote, restons donc prudents, car si Montesquieu s'adresse à un public très large, tout le monde ne l'a pas lu pour autant. Le prix exorbitant de l'ouvrage²⁵ le limiterait à une certaine élite de la société, une élite financière.

Aristote et Montesquieu expriment chacun leur idéologie politique à travers ces ouvrages. Lorsqu'il rédige *L'Esprit des lois*, Montesquieu, lit en parallèle *Les Politiques* d'Aristote, qu'il connaît très bien. Et les deux œuvres se rejoignent en de nombreux points, notamment lorsqu'il s'agit de typologie des gouvernements. Cependant, Montesquieu n'hésite pas à s'affranchir de son prédécesseur, principalement sur des sujets de société. Il ne faut pas y voir une opposition à la pensée aristotélicienne, nous ne saurions réduire la pensée de Montesquieu à ce niveau. Le contexte d'écriture diamétralement opposé entre les deux philosophes semble être une explication plus appropriée. Malgré cela, une certaine proximité existe entre eux : la démarche les rapproche, puisqu'ils ciblent tous deux un public large, avec la volonté de le mener à la réflexion. Et il ne s'agit pas de leur seule similitude, nous le verrons au cours de notre étude.

Deux philosophes à distance ?

Les deux ouvrages que nous venons brièvement de présenter au détour de cette comparaison contiennent les réflexions les plus abouties d'Aristote et de Montesquieu au sujet de l'esclavage. Évoquons à présent l'idéologie des Philosophes sur la question.

Mais avant de nous avancer dans de telles explications, revenons sur un point très important concernant l'esclavage. Ce sujet, encore très présent dans les mémoires reste, pour de nombreuses raisons, très sensible. Pour preuve, il suffit de lire les premiers mots de l'ouvrage *Esclavage antique et idéologie moderne* de M. I. Finley, qui rappellent à quel point il est difficile d'écrire sur l'esclavage. Autre témoin de la difficulté de l'exercice, la polémique autour de l'historien Olivier Pétré-Grenouilleau entre 2004 et 2006. « Le collectif DOM des Antillais, Guyannais, Réunionnais l'a attaqué en justice pour avoir nié « le caractère de crime contre l'humanité qui a été reconnu à la traite négrière par la loi du 23 mai 2001 »²⁶. Choisir le bon mot, peser le poids de chacune de ses

24 MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, XI, 20, présentation par GOLDSCHMIDT Victor, Paris, Flammarion, 1979, p. 326.

25 VOLPILHAC-AUGER Catherine, *Montesquieu*, p. 249.

26 BAECQUE Antoine de, « Il s'est fait traiter », in *Libération*, 2006.

phrases s'avère donc un exercice périlleux lorsque l'on écrit sur l'esclavage. Rappelons alors qu'il ne s'agit pas d'une histoire de l'esclavage mais bien d'une comparaison entre les idéologies d'Aristote et de Montesquieu.

Lorsque l'on lit *Les Politiques* d'Aristote, il ne fait aucun doute que ce dernier est en faveur de l'esclavage. De nombreux arguments pourraient être avancés pour appuyer cette idée. Notons, tout d'abord, que dans sa cité « idéale », Aristote conserve l'esclavage et, plus encore, il recommande d'élargir le corps des esclaves en y intégrant marchands, paysans et artisans²⁷. Cette théorie ne serait cependant pas propre à Aristote. P. Vidal-Naquet avance, dans *Le chasseur noir*, l'idée selon laquelle même dans le domaine de l'utopie, les Grecs sont incapables d'imaginer une société sans esclaves²⁸. Ainsi, selon cette théorie, Aristote ne se démarquerait pas totalement de l'idéologie de son temps. De même, Aristote s'efforce de démontrer dans quels cas l'esclavage est naturel ou illégitime²⁹. Pour O. Grenouilleau, tous les arguments qui essaient de légitimer l'esclavage prouvent au contraire qu'il n'est pas naturel. Sinon, on ne chercherait pas à le légitimer³⁰. Aristote chercherait donc à légitimer l'esclavage, ce qui prouve à nouveau qu'il n' imagine pas la disparition de l'institution, qu'il juge indispensable. Enfin, si le débat sur l'idéologie aristotélicienne de l'esclavage a pu exister³¹, P. Pellegrin y met un terme dans son ouvrage *L'Excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*. Dans son chapitre « Aristote est esclavagiste », qui ne laisse aucune place au débat, l'auteur avance, entre autres, que les « trois invariants » qui composent la définition de l'esclavage se retrouvent dans l'esclavage naturel d'Aristote³², ce que nous étudierons plus bas.

La théorie de l'esclavage par nature établie par Aristote a connu un grand succès, les premières contestations ne naissant qu'au XVIII^e siècle, de la plume même de Montesquieu.

Nous pourrions douter de cette affirmation en présentant trois personnages qui précèdent Montesquieu. Le premier est Germain Fromageau. Théologien, directeur des cas de consciences de la Sorbonne à la fin du XVII^e siècle, il rejette la thèse de l'esclave par nature. Mais en affirmant que l'esclavage relève du droit des gens, il en arrive à la même conclusion qu'Aristote : l'esclavage est légitime. Cependant, ses propos permettent d'ouvrir le débat sur l'esclavage³³. Le second exemple

27 ARISTOTE, *Les Politiques*, VII, 9, 1328b25-1329a35, trad. et présentation par PELLEGRIN Pierre, Paris, Flammarion, 2015 (1^{ère} éd. 1990)

28 VIDAL-NAQUET Pierre, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, La Découverte, 2005 (3^{ème} édition), p. 269.

29 ARISTOTE, *Les Politiques*, I, 5-6, 1254a15-1255b15.

30 GRENOUILLEAU Olivier, *La révolution abolitionniste*, p. 8.

31 VANNIER Guillaume, *L'esclave dans la cité. Aristote, éthique et politiques*, pp. 69-75.

32 PELLEGRIN Pierre, *L'excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*, pp 133-160.

33 GRENOUILLEAU Olivier, *La révolution abolitionniste*, pp. 32-35.

intervient également à la fin du XVII^e siècle. Il s'agit de deux moines capucins, agissant tous deux ensemble, directement sur le terrain, puisqu'ils enseignent aux esclaves noirs d'Amérique que leur condition est illégale, qu'ils devraient être libérés et leur travail restitué. Les capucins ne s'arrêtent pas là, ils menacent également les acteurs de la traite, y compris le roi d'Espagne, et leur disent que Dieu ne leur pardonnera pas leurs actions. Ils démontrent que l'esclavage est contraire au droit naturel, comme au droit divin, mais, rapidement, ils se heurtent à l'opposition de l'Église et des rois³⁴. Montesquieu n'est donc pas le premier à dénoncer l'institution esclavagiste. Cependant, il apporte pour la première fois une « réfutation méthodique » de la critique de l'esclavage³⁵. Deux spécialistes s'opposent toutefois à cette idée. Il s'agit d'abord de l'historien P. Pluchon, qui estime que le philosophe « légitime la hiérarchie des races et l'esclavage » puis, en 2002, du philosophe Christian Delacampagne, qui ne décèle pas, à son tour, l'ironie des propos de Montesquieu³⁶. Pourtant, l'utilisation de l'ironie par Montesquieu a été attestée à de nombreuses reprises et, au temps de la publication de *L'Esprit des Lois*, les Modernes auraient compris ce message. Ainsi, « en 1771, désireux de s'inscrire dans la lignée de ses prédécesseurs, Pierre Samuel du Pont de Nemours rend hommage à Montesquieu ayant « attaqué par le ridicule les prétendus raisonnements » des défenseurs de l'esclavage »³⁷. De fait, Montesquieu condamne et s'oppose bien à l'esclavage.

En somme, Aristote a légitimé et clos le débat sur l'esclavage durant plusieurs siècles, jusqu'à ce que Montesquieu réfute cette institution. Ce constat suscite d'autant plus l'intérêt de mener une étude comparative entre les deux philosophes.

Une étude comparative : voici la méthode qui guidera ce travail. Cela mérite un éclaircissement : qu'est-ce que le comparatisme et pourquoi l'utiliser ?

« L'histoire comparée » fait l'objet d'une analyse dans l'ouvrage de P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*³⁸. Selon ce dernier, elle désigne trois démarches. Dans le cadre de cette étude, c'est la deuxième démarche qui nous intéresse. Elle est définie comme telle :

La deuxième démarche de l'histoire comparée, le rapprochement heuristique, est le fait de tout historien qui n'a pas des œillères et qui ne s'enferme pas dans « sa période », mais qui « pense à songer » au despotisme éclairé quand il étudie une monarchie hellénistique, [...], afin de « trouver des idées » par ressemblance ou par contraste³⁹.

34 *Ibid*, pp. 69-73.

35 EHRARD Jean, « Audace théorique, prudence pratique : Montesquieu et l'esclavage colonial », p. 30.

36 GRENOUILLEAU Olivier, *La révolution abolitionniste*, pp. 96-97.

37 *Ibid*, p. 90.

38 VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, pp. 169-172.

39 *Ibid*, p. 171.

Plusieurs éléments de cette définition rejoignent notre démarche. En effet, étudier la réception de l'Antiquité mène inévitablement vers une seconde période. Ainsi, en comparant Aristote et Montesquieu au sujet de l'esclavage, nous éclairons les théories de l'un, comme de l'autre. Ce sont précisément les différences et similitudes établies qui permettent de constituer des hypothèses, d'apporter une pierre à l'édifice de la connaissance de ces philosophes. En somme, cette comparaison s'insère dans une perspective heuristique.

Cependant, nous pouvons y voir là une objection. S'il s'agit d'une comparaison entre Aristote et Montesquieu, il est également question d'une étude de l'esclavage. Or, si l'histoire de l'esclavage est marquée « par une perspective comparatiste », elle s'insère, depuis la fin des années 1990, dans une histoire globale. Les spécialistes de cette dernière ne manquent pas de critiquer le comparatisme, qui étudie l'esclavage uniquement « sous l'angle des institutions et non comme un processus dynamique résultant à chaque fois de conditions historiques singulières »⁴⁰. Nous l'avons dit plus haut, l'esclavage se situe au carrefour de nombreuses disciplines. C'est pourquoi, à l'image d'O. Pétré-Grenouilleau, de nombreux historiens pensent que l'esclavage ne peut être intelligible s'il n'est pas étudié dans sa globalité. Cependant, dans son article « Écrire l'histoire de l'esclavage. Entre approche globale et perspective comparatiste », Paulin Ismard entend bien défendre le comparatisme. Dans cette optique, il n'hésite pas à mettre en avant les limites de l'histoire globale : elle exclut trop souvent de ses recherches l'Antiquité. Partial, il présente également une limite majeure de l'histoire comparée qui « entend confronter des sociétés dans leur globalité ». Pour cette raison, l'histoire comparée « tend à se perdre dans des généralités »⁴¹. En précisant correctement le sujet, plus qu'approprié, le comparatisme devient nécessaire.

Ainsi, l'histoire comparée a pour objectif de mettre en avant la proximité qui existe entre Aristote et Montesquieu concernant l'institution esclavagiste. Jusqu'à maintenant, nous avons vu de nombreuses différences entre ces philosophes et tout semble les opposer à ce sujet. D'une part, à propos de leur idéologie, Aristote s'efforçant de démontrer que l'esclavage est une institution légitime et indispensable au bon fonctionnement de la cité, celui qui le met le mieux en débat est Montesquieu lorsqu'il en dénonce son absurdité.

Qu'ont-ils alors en commun ? Tout d'abord, en réfutant la légitimité de l'institution esclavagiste, jamais contestée depuis la « démonstration » d'Aristote, Montesquieu rouvre le débat. Cette opposition constitue en réalité un rapprochement entre les philosophes. Aristote, fort de sa

40 ISMARD Paulin, « Écrire l'histoire de l'esclavage. Entre approche globale et perspective comparatiste », in *AHSS*, 2017/1, p. 10

41 *Ibid*, pp. 23 et 29.

démonstration, clôt le débat sur la légitimité de l'esclavage, jamais remis en cause ni durant les temps anciens, ni durant le Moyen-Âge, et ce, jusqu'au XVIII^e siècle. Ce n'est qu'en 1748, avec la publication de *L'Esprit des lois* que la théorie aristotélicienne de l'esclavage est, plus que remise en cause, réfutée. Ainsi, la période qui sépare Aristote de Montesquieu reprend les arguments du Stagirite et va dans son sens, rendant le débat sinon stérile, illusoire. En réfutant l'esclavage, Montesquieu est celui qui relance le débat. Ainsi, nous pourrions voir chez Montesquieu une réponse directe à Aristote, établissant une proximité entre eux.

S'ils ne se rejoignent pas dans l'idéologie, leur proximité est alors à chercher dans la méthode. Seule la comparaison permet cette étude. Il est vrai qu'Aristote et Montesquieu s'y retrouvent en plusieurs points. Pour donner du poids à leurs arguments, tous deux en viennent à utiliser un procédé littéraire différent, mais proche. Ainsi Aristote choisit l'absurde afin de « prouver » le caractère indispensable de l'esclavage. Montesquieu préfère utiliser l'ironie pour mettre les esclavagistes face à l'absurdité de leurs arguments.

De surcroît, Aristote comme Montesquieu se réfèrent aux Anciens dans le but de fonder, ou enrichir, leur idéologie. Aristote se tourne vers eux pour légitimer l'esclavage, tandis que Montesquieu les interpelle et s'en remet à l'histoire dans le but de dénoncer cette institution. Il convient de ce fait d'interroger la notion d'*exemplum*, de modèle. Pouvons-nous compter Aristote parmi les modèles de Montesquieu ?

Ainsi, il s'agira, dans un premier temps, de définir et étudier l'esclavage d'après les points de vue d'Aristote, dans *Les Politiques* et Montesquieu, dans *L'Esprit des lois*, afin de contextualiser notre étude. Nous distinguerons et rapprocherons ainsi l'esclavage antique et moderne, ce qui nous permettra d'éclairer les idéologies propres à Aristote et Montesquieu sur la question.

Nous analyserons, dans un deuxième temps, les procédés littéraires utilisés par les deux philosophes : l'absurde et l'ironie. En effet, nous verrons que ces procédés ont un objectif précis : permettre de renforcer les arguments des auteurs. À partir d'un historique et d'une définition de l'ironie, nous pourrions comparer et rapprocher Aristote et Montesquieu.

Enfin, nous étudierons les rapports qu'entretiennent Aristote et Montesquieu avec les Anciens. Dans les arguments des deux philosophes, ces derniers sont présents, mais de manière différente. En effet, Montesquieu recourt à l'histoire de l'esclavage afin de démontrer que l'institution n'a jamais été légitime. Aristote, en se tournant vers ses Anciens, ainsi qu'en usant de l'absurde, se rapproche du mythe et non de l'histoire.

PREMIÈRE PARTIE

Qu'est-ce que l'esclavage ?

Entre conception et réalité d'une institution

Introduction de la première partie

Comme nous l'avons mentionné : avec *Les Politiques*, Aristote établit, à notre connaissance, la seule analyse de l'esclavage dans l'Antiquité. Cependant, la définition de l'esclavage que nous lègue Aristote en est sa conception, non la véritable pratique de son temps. Dans son ouvrage *Esclavage antique et idéologie moderne*, M. I. Finley dresse une historiographie conséquente des recherches portant sur cette institution, entre les XVIII^e et XX^e siècles. Il souligne ainsi qu'il existe très peu de travaux fiables sur l'esclavage car ceux-ci sont toujours orientés, souvent par la religion⁴². De l'Antiquité jusqu'au XX^e siècle, l'étude de l'esclavage relève donc de conceptions subjectives.

Le verbe « concevoir » est issu du latin *concupere*, que l'on traduit par « prendre entièrement, contenir ». Depuis la fin du XII^e siècle, ce terme signifie également « former dans son esprit, créer par l'imagination », ou encore, conformément à ce que l'on retient aujourd'hui « se représenter par la pensée »⁴³. Doit-on ainsi considérer que la conception de l'esclavage, chez Aristote et Montesquieu, diffère de la réalité ? Ces derniers expriment tous deux leur vision de l'esclavage, celui de leur temps, par le biais de leur réflexion. Comme le mentionne P. Veyne, cette dernière est empreinte de leur idéologie et de « leurs intentions ». Cela ne discrédite pas pour autant leurs propos, aucun des deux philosophes ne prétendant définir l'esclavage. Et c'est précisément à partir de tels travaux, ceux des philosophes qui ont abordé ce sujet au fil des siècles, que l'on a pu définir l'institution

42 FINLEY Moses. I, *Esclavage antique et idéologie moderne*, Paris, traduit par les Éditions de minuit, 1981, pp. 13-85.

43 CNRTL, dictionnaire en ligne, [consulté le 04/05/2020], <https://www.cnrtl.fr/etymologie/concevoir>.

esclavagiste.

L'esclavage est une institution, c'est-à-dire une « structure politique et sociale établie par la loi ou la coutume et qui régit un Etat donné »⁴⁴. Façonné par l'être humain, l'esclavage existe, selon Olivier Grenouilleau, depuis le Néolithique⁴⁵. Plus prudemment, nous pouvons faire remonter la naissance de l'esclavage à celle de l'histoire puisque nous ne pouvons affirmer son existence avant que les textes n'y fassent référence. Le code de Hammurabi, roi de Babylone aux environs de 1792 et 1750 avant notre ère, texte juridique gravé sur une stèle, est la première attestation de l'esclavage que nous connaissons. En l'état de la recherche, l'esclavage serait apparu dans la Grèce ancienne lors de l'époque mycénienne, aux environs de la deuxième moitié du deuxième millénaire avant notre ère. Cette institution, très ancienne, n'a pas toujours été définie ni pratiquée de la même manière. De plus, l'esclavage existe dans plusieurs régions du monde : c'est pourquoi il est difficile d'en donner une définition précise et globale.

À partir des *Politiques* et de *L'Esprit des lois*, nous tenterons de définir cette institution. Malgré le décalage temporel et géographique qui sépare ces œuvres, nous pouvons les rapprocher, sans omettre de contextualiser les propos qui y sont tenus, car l'idéologie aristotélicienne de l'esclavage représente le fondement de l'esclavage Occidental. Ainsi, nous fonderons notre définition de l'esclavage sur une étude institutionnelle et économique, cet argument étant au cœur de la légitimation de l'esclavage.

44 CNRTL, dictionnaire en ligne, [consulté le 04/05/2020], <https://www.cnrtl.fr/definition/institution> .

45 Cette hypothèse est sujette à débat, les données archéologiques lacunaires ne permettent pas de tirer cette conclusion.

Chapitre I

Aristote et Montesquieu :

Esquisse de définition de l'esclavage

Dans la Grèce ancienne, les esclaves étaient omniprésents dans les cités. Ils y effectuaient des métiers très variés, allant d'archivistes à domestiques. C'est pourquoi nous devons dès à présent distinguer deux typologies d'esclaves : le *dêmosios*, esclave public et le *doulos*, esclave privé.

Le terme *dêmosios* trouve son étymologie dans *dêmiourgos*. Dans son ouvrage *La démocratie contre les experts*, Paulin Ismard étudie ce terme utilisé dans les poèmes homériques. Dans l'*Odyssée*, les *dêmiourgoi* sont présentés par Eumée, le porcher d'Ulysse, comme « des techniciens itinérants disposant d'une compétence rare »⁴⁶. Lors de la reconquête de son royaume d'Ithaque, Ulysse tue tous les prétendants au royaume, sauf l'aède, chanteur qui transmet une tradition orale, et le héraut, qui effectue les annonces publiques. Grâce à leurs fonctions, qui leurs donnent le titre de *dêmiourgoi*, ils sont des « auxiliaires indispensables de l'exercice de la souveraineté royale » et permettent « de rétablir la légitimité d'Ulysse »⁴⁷. Ainsi, les *dêmiourgoi* travaillent au service de la souveraineté, c'est-à-dire pour le service public. Ces derniers ne sont pas qualifiés d'esclaves, ce sont, de manière générale, des étrangers qui mettent leurs compétences au

46 ISMARD Paulin, *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 2015, p. 34.

47 *Ibid*, p. 40.

service de la cité qui les accueille. Du *dēmiourgos* est issu le *dēmosios* qui désigne à la fois « une fonction – celle de travailler pour la cité – et un statut personnel – celui d'esclave »⁴⁸. Les *dēmosioi* sont donc les esclaves publics, peut-être les premiers fonctionnaires selon P. Ismard.

Le terme *doero*, ancêtre de *doulos*, est mentionné à partir du XVe - XIe siècles avant notre ère, dans des tablettes mycéniennes. Ce dernier est rarement utilisé par Homère, mais largement employé à l'époque classique, où il désigne l'esclave, selon P. Vidal-Naquet. Ce terme est plus vague et ne distingue pas l'esclavage public et privée. Ce n'est qu'en se rapportant aux textes des Anciens, de Platon ou encore d'Aristote, que l'on s'aperçoit qu'il désigne l'esclave privé. C'est pourquoi Aristote utilise ce terme lorsqu'il évoque l'esclavage domestique, privée.

Au cours de cette étude, nous nous intéresserons uniquement au cas du *doulos*, de l'esclave privé, pour plusieurs raisons. La première est que l'esclavage privé est largement majoritaire puisque de nombreux citoyens possèdent un ou plusieurs esclaves, alors que la cité détient « uniquement » des esclaves disposant des compétences précises. C'est pourquoi dans *Les Politiques*, Aristote n'analyse l'esclavage que dans le cadre de l'*oikos*, de la propriété privée. Aussi, l'esclavage public n'existe pas, dans les Antilles françaises, du temps de Montesquieu. De fait, ses propos ne concernent que l'esclavage privé.

I. A. La cité (*polis*) comme cadre naturel

L'analyse aristotélicienne de l'esclavage ne peut être étudiée sans prendre en compte le cadre de l'institution que représente la cité et, à plus petite échelle, l'administration familiale. Établir une définition de la cité à partir de l'étude d'Aristote mériterait un travail à part entière, parce qu'« Aristote a été le seul à proposer une véritable analyse conceptuelle de la *polis* »⁴⁹. Selon Aristote, la cité est une organisation politique qui doit parvenir à l'autarcie, car « c'est impossible que mérite le nom de cité celle qui serait esclave par nature »⁵⁰. La cité doit donc être indépendante économiquement, mais aussi en termes de production. Aussi, les échanges doivent se faire dans le seul but d'obtenir des produits que l'on ne peut produire directement, ce que nous développerons plus bas. C'est ainsi que la cité devient « le lieu du bonheur et de la vertu *achevés* »⁵¹. Et

48 *Ibid*, p. 65.

49 PELLEGRIN Pierre, *L'Excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*, p. 25.

50 ARISTOTE, *Les Politiques*, IV, 4, 1291a5.

51 PELLEGRIN Pierre, *L'Excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*, p. 109.

puisque' « une famille, en effet, est plus autarcique qu'un individu, et une cité l'est plus qu'une famille »⁵², il est donc naturel que les hommes vivent réunis et encadrés en cité.

La cité est pour Aristote une organisation politique naturelle. C'est pour cette raison que « l'être humain est par nature un animal politique [*anthropos phusei politikon zoon*] et que celui qui est hors cité [*apolis*], est soit un être dégradé [*phaulos*], soit un être surhumain [*kreitton è anthropos*] »⁵³. (1253a). En exprimant cette idée, Aristote établit alors trois catégories parmi les hommes : ceux qui vivent en cité, c'est-à-dire la forme « normale » des êtres humains ; les dieux et les héros qui, par leur supériorité ne peuvent pas vivre dans la cité des hommes ; et enfin les hommes qui, de par leur infériorité, ne peuvent vivre en cité.

Pour Aristote, ces derniers sont les barbares. Le terme *barbaros* désigne ceux qui ne parlent pas grec, soit les étrangers. En effet, le philosophe, pour les qualifier, parle de « peuplades [*ethnos*] »⁵⁴, terme qui désigne selon P. Pellegrin « un peuple qui n'a pas atteint le stade de la cité »⁵⁵. Il est vrai qu'au IV^e siècle avant notre ère, la plupart des peuples barbares, ainsi que certains peuples grecs, ne vivent pas en cité, ne possèdent pas de vie sociale et économique organisée selon une constitution.

Cette incapacité à vivre en cité avec une véritable organisation pousse Aristote à établir cette distinction entre les hommes, rendant les uns inférieurs aux autres. Cette notion d'infériorité se ressent dans l'argumentation même du Philosophe, puisqu'il la théorise en comparant les hommes et les animaux. Les premiers sont supérieurs aux seconds car ils disposent de « la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres notions de ce genre. Or avoir de telles notions en commun, c'est ce qui fait une famille et une cité »⁵⁶. Il ne faut pas comprendre ici la réduction de certains hommes au statut d'animal car, à plusieurs reprises, Aristote considère les barbares comme inférieurs, mais bien humains. Il faut plutôt considérer cette infériorité comme due à l'absence de la cité. Les notions que sont le bien, le mal, le juste et l'injuste ne sont pas instinctives chez l'homme. C'est pourquoi il a besoin d'être éduqué, pour atteindre ces vertus. Cette éducation peut être transmise au sein de la famille, mais c'est avec la cité que se développe la *paidéia*, l'éducation des enfants. La cité constitue également un ensemble de règles et de lois qui régissent le comportement humain. Ainsi, les barbares ne sont pas des animaux mais, par l'absence du cadre de la cité, ils se trouvent dans un état inférieur à celui des Grecs. C'est pour cela qu'Aristote estime que les barbares

52 ARISTOTE, *Les Politiques*, II, 2, 1261b10.

53 *Ibid*, I, 2, 1253a.

54 *Ibid*, I, 2, 1252b20.

55 ARISTOTE, *Les Politiques*, trad. et présentation par PELLEGRIN Pierre, Paris, Flammarion, 2015 (1ère éd. 1990), p. 107.

56 ARISTOTE, *Les Politiques*, I, 2, 1253a15.

doivent être esclaves, parce qu'il les considère comme inférieurs aux Grecs vivant en cité.

Aristote va plus loin dans sa démonstration et affirme :

« En effet, être capable de prévoir par la pensée, c'est être par nature apte à commander, c'est-à-dire être maître par nature [*despōzon phusei*], alors qu'être capable d'exécuter physiquement ces tâches, c'est être subordonné, c'est-à-dire esclave par nature [*phusei doulon*] »⁵⁷.

Ainsi, selon Aristote, ceux qui possèdent la pensée, la raison, doivent être les maîtres de ceux qui ne la possèdent pas. Pour les distinguer, il faut se pencher sur les deux entités propres à tous les hommes, ainsi que tous les animaux : le corps et l'âme. L'âme est la partie dotée de la raison, tandis que le corps se contente d'exécuter. Ainsi, il est « conforme à la nature et avantageux que le corps soit commandé par l'âme »⁵⁸. Or, Aristote estime que les barbares ne possèdent pas la raison, qu'ils « n'ont pas la faculté de commander »⁵⁹, car ils ne sont pas guidés par leur âme, mais par leur corps. Inférieurs puisqu'ils ne possèdent pas la faculté de raisonner, « ceux-là sont par nature esclaves »⁶⁰. Il est évident que la théorie de l'esclavage repose, chez Aristote, sur des qualités intellectuelles, sans oublier l'influence du climat :

« Les peuplades des régions froides, c'est-à-dire de l'Europe, sont pleines de cœur mais sont plutôt dépourvues d'intelligence et d'habileté, c'est pourquoi elles vivent plutôt libres, mais ne s'organisent pas en cités et ne sont pas capables de commander à leurs voisins. Celles d'Asie, en revanche, ont l'âme intelligente et habile, mais sont sans courage, c'est pourquoi elles demeurent dans la soumission, c'est-à-dire l'esclavage »⁶¹.

Enfin, puisque les barbares se trouvent dans un état inférieur à celui des Grecs, alors « aux barbares il convient que les Hellènes commandent [*Barbaron d' Ellenas archein eikos*] »⁶².

Les esclaves naturels des Grecs, selon Aristote, sont donc les barbares, car ils leur sont inférieurs et que le commandement des Grecs leur est avantageux. L'avantage est un élément important de la théorie aristotélicienne de l'esclavage, sans lequel il ne serait pas naturel, « car commander et être commandé font partie des choses indispensables, mais aussi des choses avantageuses »⁶³. Le côté indispensable du commandement renvoie donc à la nécessité, pour les hommes, de vivre en cité puisque cette organisation est naturelle. De même, pour que l'esclavage soit naturel, il faut que le maître et l'esclave en retirent un avantage. Si ce n'est pas le cas, c'est que l'un ou l'autre ne mérite pas son statut, auquel cas, l'esclavage n'est plus naturel. C'est pourquoi « la

57 *Ibid*, I, 2, 1252a30.

58 *Ibid*, I, 5, 1254b.

59 *Ibid*, I, 2, 1252b5.

60 *Ibid*, I, 5, 1254b15.

61 *Ibid*, VII, 7, 1327b20-25.

62 *Ibid*, I, 2, 1252b5.

63 *Ibid*, I, 5, 1254b20.

condition d'esclave est avantageuse et juste »⁶⁴. Mais cette notion du juste n'est pas un hasard. Elle est utilisée par Aristote afin d'asseoir la supériorité des Grecs sur les barbares. Ces derniers étant dépossédés de raison, de la notion du juste et de l'injuste, n'ont d'autre choix que de remettre leur destin entre les mains de leurs voisins.

Aussi, nous pourrions nous interroger sur les avantages que tirent les esclaves de cette condition. Aristote se demande lui-même si ces derniers possèdent d'autres vertus que celles « d'instrument et de serviteur »⁶⁵, étant tout de même des hommes. Le Philosophe en conclut que les esclaves, comme les femmes et les enfants, possèdent des vertus, mais sous la forme inachevée. L'esclave étant utile uniquement « pour les besoins indispensables »⁶⁶, il n'a pas besoin de posséder la vertu accomplie qui est celle du citoyen, mais simplement celle qui lui convient et lui permet d'exécuter les ordres. Dépourvu de raison, c'est donc à travers son maître, en partage, que l'esclave possède la vertu. De fait, l'avantage que retire l'esclave de sa condition, c'est la vertu de son maître, qui lui assure sa sauvegarde.

En somme, la conception aristotélicienne de l'esclave réduit ce dernier à un être inférieur, nécessitant la présence d'un maître afin d'assurer sa sauvegarde. Cela pose tout de même une question : comment les barbares deviennent-ils les esclaves des Grecs ?

I. B. Devenir esclave, être esclave

Pour répondre à cette question, il faut se placer du côté des Grecs et comprendre le fonctionnement de l'*oikos*. Ce terme désigne la maison, non au sens strict d'habitat, mais comprend, plus largement, tous les biens possédés par la famille. C'est dans ce cadre uniquement qu'Aristote développe son étude de l'esclavage.

En effet, au chapitre 8 du livre 1 des *Politiques*, Aristote étudie ce qu'il nomme « l'art d'acquérir ». Selon le philosophe, il s'agit d'une partie de l'administration familiale qui permet d'acquérir des biens et de s'en servir. Cela concerne, par exemple, la nourriture. L'art d'acquérir est donc un art naturel. Le Stagirite analyse les différents modes d'alimentation et de vie et remarque que les hommes, comme les animaux, adaptent leur mode de vie à leur alimentation. Le mode

64 *Ibid*, I, 5, 1255a.

65 *Ibid*, I, 13, 1259b20.

66 *Ibid*, I, 13, 1260a30.

d'alimentation le plus utilisé par les hommes est l'agriculture, qui leur permet de s'établir, donc de vivre en cité.

L'art naturel d'acquérir se divise en plusieurs parties selon Aristote. Parmi elles, l'art de la chasse permet aux hommes de se nourrir, comme de se vêtir. Le Philosophe poursuit en affirmant que l'art de la chasse ne constitue pas un art à part entière, mais relève de l'art de la guerre. En faisant de l'art de la guerre un art naturel d'acquisition, Aristote fait de l'esclavage un phénomène naturel puisque « nous devons y avoir recours [à l'art de la guerre] à l'égard des bêtes et de ceux des êtres humains qui étant nés pour être commandés n'y consentent pas, parce que cette guerre-là est juste par nature »⁶⁷. Plusieurs éléments de cette affirmation d'Aristote sont importants pour définir l'esclavage. C'est à ce moment que l'on comprend l'importance de l'administration familiale dans le raisonnement d'Aristote. Puisque l'esclavage relève d'un art naturel d'acquisition, qui lui-même se rattache à une organisation sociale naturelle, la famille, alors l'esclavage est naturel. Ainsi, le cadre de l'administration familiale permet à Aristote de parvenir à ses fins : légitimer l'esclavage issu de guerres dites « justes ».

C'est avec la guerre et les notions du juste et de l'injuste que la loi intervient dans l'esclavage, faisant de cette pratique une institution. La notion du juste est très importante chez Aristote, puisqu'il semble que c'est sur elle que repose l'institution esclavagiste. Nous avons vu qu'elle permet au Stagirite d'affirmer la supériorité des Grecs sur les barbares. Plus encore, Aristote affirme que « la force ne va pas sans excellence »⁶⁸, de sorte qu'il lui semble logique que, selon la loi, « les prises de guerre appartiennent aux vainqueurs »⁶⁹. En liant les notions de force et d'excellence, les vainqueurs deviennent supérieurs aux vaincus. Il est alors juste que les vainqueurs puissent réduire les vaincus en esclavage. Ainsi, l'esclavage est naturel et juste lorsque l'on donne « au meilleur selon la vertu le droit de commander et d'être le maître »⁷⁰. Cette théorie concerne évidemment une guerre remportée par les Grecs. Aristote n'omet pas l'éventualité que ces derniers soient vaincus, mais semble plutôt faire de ce cas de figure une guerre injuste. Et puisqu'elle est injuste, alors les vaincus, donc les Grecs, ne doivent pas être réduits en esclavage « sinon il arrivera aux gens réputés les mieux nés d'être esclaves et enfants d'esclaves, s'il leur arrive d'être mis sur le marché à la suite de leur capture »⁷¹.

Cette affirmation d'Aristote est fondamentale pour définir l'esclavage. En effet, en plus d'y apprendre que les Grecs, étant mieux nés que les barbares, ne peuvent devenir esclaves, nous

67 *Ibid*, I, 8, 1256b20-25.

68 *Ibid*, I, 6, 1255a15.

69 *Ibid*, I, 6, 1255a5.

70 *Ibid*, I, 6, 1255a20.

71 *Ibid*, I, 6, 1255a25.

apprenons que l'esclavage peut se transmettre par la naissance et qu'il existe des marchés où l'on vend les esclaves.

La naissance est un point important à Athènes, puisque c'est elle-même qui détermine le statut de chacun et donc ouvre l'accès à la citoyenneté. Pour être citoyen, il faut, dans un premier temps, être né d'un parent athénien, lui-même citoyen, puis, à partir de la loi de Périclès en 451 avant notre ère, il est nécessaire que soient citoyens les deux parents. Si la naissance ne définit pas à elle seule la citoyenneté, elle permet tout de même de distinguer le citoyen de l'esclave. Et c'est l'esclave lui-même qui, selon P. Vidal-Naquet, « rend le statut clair et défini du citoyen »⁷². En effet, c'est avec les diverses réformes démocratiques que les Grecs ont pu préciser les statuts de citoyen et d'esclave. En 594 avant notre ère, Solon établit plusieurs réformes qui orientent la cité sur la voie de la démocratie. Parmi elles se trouve l'interdiction, pour un citoyen athénien, de se vendre comme esclave pour rembourser ses dettes. Une première frontière s'établit entre le citoyen et l'esclave. D'autres réformes démocratiques, celles de Clisthène en 508-507, d'Ephialtes en 462-461 puis de Périclès, comme celle de 451 avant notre ère, ont permis de définir le statut de citoyen. À mesure que la démocratie se précise et s'affirme, le statut de citoyen s'éclaircit et qualifie celui qui participe à la vie politique de la cité. Pour M. I. Finley, « un aspect de l'histoire grecque, en bref, est la marche, main dans la main, de la liberté et de l'esclavage »⁷³. De fait, la naissance est un critère de liberté ou d'esclavage dans l'Athènes classique.

Enfin, il existe des marchés d'esclaves qu'Aristote n'évoque que très brièvement. Ce sont sur ces marchés que l'on achète les captifs de guerre, ou encore des esclaves que les maîtres revendent. Ce type d'esclavage est, selon la formule de M. I. Finley, le « chattel slavery », c'est-à-dire l'esclavage marchandise. Pourtant, si l'on en croit l'historiographie, nous apprenons que l'esclavage-marchandise est très répandu. M. I. Finley affirme que les propriétaires d'esclaves sont au plus bas dans l'échelle sociale et économique durant l'Antiquité que dans la période Moderne. Ainsi, dans l'Antiquité, il est aisé d'acheter un esclave tandis que cette pratique est réservée à une élite financière durant l'époque Moderne. Pourquoi Aristote ne développe pas ce sujet ? La thèse de P. Pellegrin répond à cette question : Aristote utilise l'esclavage dans une démonstration politique et non pour réaliser une étude de l'institution. Et puisqu'il ne s'agit pas d'une étude précise et approfondie de l'esclavage mais bien de la conception qu'il s'en fait. En passant sous silence l'esclavage marchandise, Aristote s'oppose à cette pratique qui permet de s'enrichir. En effet, en achetant des esclaves, les citoyens athéniens peuvent augmenter leurs productions et vendre leur surplus. Or, pour le Stagirite, il n'est pas question de s'enrichir. Les esclaves doivent assurer la

72 VIDAL-NAQUET Pierre, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, p. 217.

73 Citation reprise dans *ibid*, p. 224.

production vitale et permettre à leurs maîtres de se consacrer à leur métier : celui de citoyen. Le silence d'Aristote est révélateur de son idéologie, il rejette l'esclavage de son temps au profit de celui des Anciens.

Une fois acheté par un citoyen, l'esclave est déshumanisé. Il ne s'appartient plus mais devient la propriété de son maître, il « est un certain bien acquis »⁷⁴. Le Stagirite qui, on le rappelle, s'efforce de légitimer l'esclavage, n'approfondit évidemment pas ce processus de déshumanisation. Ces pratiques sont connues et mises en avant par M. I. Finley, qui certifie que les esclaves sont sujets à la torture et aux rapports sexuels avec leurs maîtres. Ils sont également appelés « garçon » ou « fils de » suivi du nom du maître⁷⁵. Dans ce sens, on leur interdit également l'accès au mariage, à la vie religieuse ou à la justice. Ce n'est qu'avec l'affranchissement qu'ils « redeviennent » humains.

L'esclave est donc un bien, il est la propriété de son maître. Pour cette raison, la relation de maître à esclave est une relation de « maîtrise [*despotikè*] »⁷⁶. Dans le cas des *Politiques*, ce terme désigne, plus que le « maître de maison », le pouvoir absolu du maître sur son esclave. Il s'agit d'un pouvoir unilatéral auquel ne peut prétendre l'esclave, puisqu'il ne possède pas la vertu achevée. C'est pourquoi le maître ordonne et l'esclave exécute, faisant du dernier un outil « animé »⁷⁷. Propriété, outil de son maître, l'esclave effectue un travail non pour lui-même, mais pour son maître. Il s'agit là d'un point essentiel de la définition de l'esclavage, permettant notamment de distinguer l'esclave du serf médiéval, celui de Montesquieu.

Employer les esclaves constitue, selon Aristote, la science du maître mais « cette science n'a rien de grand ni de vénérable [...]. C'est pourquoi ceux qui ont les moyens d'éviter ces tracasseries en laissent le soin à un intendant, tandis qu'eux-mêmes s'occupent de politique et de philosophie »⁷⁸. Cette phrase d'Aristote est lourde de sens et nous apprend plusieurs choses. Les maîtres, c'est-à-dire les citoyens, ne doivent pas travailler ni même penser au travail. La condition de citoyen est, pour Aristote, comme pour son ancien maître, Platon, un métier à part entière. Dans la démocratie athénienne du IV^e siècle avant notre ère, celle du temps d'Aristote, les citoyens dirigent la vie politique de la cité en étant tour à tour gouvernants et gouvernés. La démocratie demande du temps aux citoyens car ses institutions ont besoin de nombreux hommes pour fonctionner. Par exemple, l'Athènes démocratique requiert six mille héliastes pour le bon fonctionnement du tribunal du peuple, cinq cent bouleutes pour le Conseil, environ sept cent magistrats ayant des fonctions

74 ARISTOTE, *Les politiques*, I, 4, 1253b30.

75 FINLEY Moses. I, *Esclavage antique et idéologie moderne*, p. 129.

76 ARISTOTE, *Les Politiques*, I, 3, 1253b5.

77 *Ibid*, I, 4, 1253b30.

78 *Ibid*, I, 7, 1255b30-35.

diverses, etc. L'ensemble de ces citoyens sont tirés au sort ou élus, après s'être portés volontaires. Mais ce qui réclame sans doute le plus de temps aux citoyens est l'Assemblée du peuple. Celle-ci se réunit environ quarante fois par an, du lever du soleil jusqu'à, dans la plupart des cas, la fin de matinée, parfois jusqu'à son coucher, et peut rassembler jusqu'à huit mille citoyens sur la Pnyx, à partir de 400 avant notre ère⁷⁹. La démocratie demande donc l'attention des citoyens athéniens, ce qui n'est pas sans conséquence sur l'administration familiale.

Nous avons vu que l'acquisition de nourriture relève de l'administration familiale et que les athéniens vivent principalement de l'agriculture. Ils possèdent donc des jardins, des champs qui leur permettent de cultiver les aliments indispensables à tous les êtres humains. Cependant, l'établissement de la démocratie et l'apparition du métier de citoyen demandent aux hommes de s'impliquer dans la vie politique de la cité. Ils disposent donc de moins de temps pour cultiver leurs terres. P. Pellegrin reprend les propos d'Aristote et affirme que les citoyens ne doivent pas s'occuper de tâches serviles, ni même y penser⁸⁰. C'est ainsi que les citoyens pourront mener une vie de loisir, une vie heureuse et devenir de bons citoyens, en s'occupant « de politique et de philosophie »⁸¹. Cela leur permet également d'être vertueux, d'être de bons citoyens.

Aux yeux du Philosophe, l'esclavage est donc indispensable. Seule cette institution permet aux hommes de se consacrer à la vie politique de la cité. Néanmoins, la participation politique doit être nuancée. Nous savons, grâce à Aristote, que l'Assemblée doit réunir un quorum de six mille personnes pour prendre des décisions. Or, après la guerre du Péloponnèse (431-404), ce nombre est difficile à atteindre. En réaction, la cité athénienne augmente la rémunération des participants, pouvant aller jusqu'à trois oboles. Cette pratique reflète une réalité : l'Attique (région d'Athènes) est une grande région, certaines personnes habitent à plusieurs jours de marche d'Athènes et ne se rendent donc pas à l'Assemblée. La vision aristotélicienne de l'esclavage possède donc des limites. L'institution répond principalement à des besoins financiers, économiques, plus qu'à des pratiques politiques, comme le désire Aristote, ce que nous étudierons plus bas.

Ainsi, selon P. Pellegrin, il existe trois invariants qui définissent l'esclavage et que l'on retrouve dans la conception aristotélicienne : l'esclave est « un travailleur forcé qui est la propriété de son maître [...], il est une marchandise [...], il est étranger au peuple qui l'abrite »⁸².

79 Tous ces chiffres sur le fonctionnement de la démocratie athénienne sont tirés de l'ouvrage : HANSEN Mogens. H, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

80 PELLEGRIN Pierre, *Dictionnaire Aristote*, Paris, Ellipses, 2007, p. 87-90.

81 ARISTOTE, *Les Politiques*, I, 7, 1255b35.

82 PELLEGRIN Pierre, *L'Excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*, p. 133.

I. C. L'esclavage selon Montesquieu

Lorsque l'on compare l'esclavage antique et l'esclavage moderne, l'on s'aperçoit qu'il y a une continuité dans la pratique de cette institution, que l'on retrouve entre les descriptions d'Aristote et de Montesquieu.

I. C. 1. Montesquieu héritier d'Aristote ?

Montesquieu débute son analyse de l'esclavage par une courte définition : « L'esclavage proprement dit est l'établissement d'un droit qui rend un homme tellement propre à un autre homme, qu'il est le maître absolu de sa vie et de ses biens »⁸³. Le Philosophe nous apprend deux choses. En premier lieu, l'esclavage moderne, comme l'esclavage antique, est une institution régie par des lois, puisque c'est le droit qui établit le statut des hommes. Ces lois sont bien connues dans la France moderne, il s'agit du *Code noir*, rédigé à la demande de Louis XIV en 1685, l'année même de la révocation de l'édit de Nantes, interdisant toute autre religion que le catholicisme. Le code établit les règles qui s'appliquent aux esclaves (ils doivent être baptisés, leur statut est héréditaire, etc.) ainsi que celles qui s'appliquent aux maîtres (nourrir et vêtir les esclaves, réglementation des punitions, etc.). En second lieu, Montesquieu reprend l'un des trois invariants de l'esclavage antique, que l'on retrouve chez Aristote, et souligne la condition de l'esclave : il est réduit à la qualité de bien possédé par son maître. La proximité avec Aristote se retrouve également dans le choix des mots puisque Montesquieu écrit : « maître absolu ». Il reprend ainsi la notion de *despotès* employée par Aristote, ce qui n'est pas étonnant puisque l'on sait que Montesquieu se plonge dans *Les Politiques* en parallèle de la rédaction de *L'Esprit des lois*.

Montesquieu se place dans la continuité d'Aristote en reprenant un autre invariant de l'esclavage : l'esclave est une marchandise. Le Philosophe n'aborde pas ce sujet de manière aussi claire qu'Aristote, cette pratique étant sans doute plus commune et plus connue à l'époque de Montesquieu. Mais lorsqu'il écrit : « Les peuples d'Europe ayant exterminé ceux de l'Amérique, ils ont dû mettre en esclavage ceux de l'Afrique, pour s'en servir à défricher tant de terres »⁸⁴, Montesquieu ne laisse pas de place à l'imagination. Les Américains ont été tués par les colonisateurs européens, par la guerre ou à la tâche. Ces derniers, qui ne voulaient pas cultiver la

83 MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, XV, 1, p 389.

84 *Ibid*, XV, 5, p.393.

terre par eux-mêmes, se sont rendus sur les côtes de l'Afrique afin d'y acheter des esclaves noirs. Ceux-ci sont déportés vers les Amériques pour y remplacer les Indiens : « c'est un fait historique »⁸⁵ déclare J. Ehrard, il s'agit de la traite négrière. Ainsi, les esclaves noirs africains sont achetés comme des marchandises, puis utilisés par des colons européens comme des outils. Ainsi s'établit une nouvelle proximité entre Aristote et Montesquieu.

Montesquieu reprend également le troisième invariant d'Aristote dans son étude de l'esclavage : l'esclave est étranger au peuple qui l'abrite. Nous venons de le voir avec la dernière citation de Montesquieu. Lorsque les européens sont allés acheter des esclaves en Afrique et les ont déportés dans les Amériques, ils ont fait de leurs esclaves des étrangers.

L'idéologie antique dont hérite Montesquieu va plus loin encore. Montesquieu nous apprend que les européens ont exterminé les Indiens, dont les survivants ont été réduits en esclavage. Les Indiens sont devenus les esclaves des européens après une série de défaites militaires. De même, lorsqu'ils ont colonisé les côtes de l'Afrique, les européens se sont imposés par la force. En rappelant ce fait, Montesquieu met en lumière la théorie aristotélicienne selon laquelle les vainqueurs disposent à leur guise des vaincus. Aussi Montesquieu souligne deux éléments sur lesquels reposent l'esclavage Moderne. Le premier est la différence culturelle : « J'aimerais autant dire que le droit de l'esclavage vient du mépris qu'une nation conçoit pour une autre, fondé sur la différence des coutumes »⁸⁶. Cette remarque de Montesquieu le rapproche d'Aristote. En effet, si le philosophe grec ne met pas les mots sur son idéologie, c'est bien sur des différences culturelles que se fondent ses propos. Les barbares sont, selon le Stagirite, inférieurs par nature aux Grecs, car ils ne vivent pas en cité, de même que les espagnols réduisent les américains en esclavage parce « qu'ils fumaient du tabac, et qu'ils ne se faisaient pas la barbe à l'espagnole »⁸⁷.

En analysant l'esclavage, Montesquieu semble donc proche de l'Antiquité et d'Aristote. Toutefois, cette proximité doit être nuancée : Montesquieu fait un constat de la pratique esclavagiste et ne révèle pas, ici, son idéologie. L'héritage antique se situe, en réalité, dans l'esclavage moderne que décrit Montesquieu, non dans l'idéologie du Philosophe.

85 EHRARD Jean, « Audace théorique, prudence pratique : Montesquieu et l'esclavage colonial », p. 30.

86 MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, XV, 3, p. 391.

87 *Ibid*, XV, 3, p. 392.

I. C. 2. Montesquieu est anti-esclavagiste

Si nous pouvons lire, dans *L'Esprit des lois*, l'idéologie aristotélicienne de l'esclavage ainsi que sa pratique antique, il ne s'agit là que d'un constat établi par Montesquieu. Au contraire, le Philosophe des Lumières s'oppose à Aristote et s'affirme, sans ambiguïté, comme un adversaire de l'esclavage.

L'opposition à Aristote ne fait aucun doute, Montesquieu prévient lui-même : « Aristote veut prouver qu'il y a des esclaves par nature ; et ce qu'il dit ne le prouve guère »⁸⁸. Nous l'avons dit plus haut, pour Aristote, il existe des hommes qui sont naturellement inférieurs aux autres, ceux-ci sont esclaves par nature. Pour Montesquieu, il en est autrement : la nature a fait tous les hommes égaux, mais le droit civil les a rendus esclaves. De cette manière, Montesquieu dissocie le droit naturel du droit civil. En mettant en évidence la primauté du droit civil, il fait donc de l'esclavage un fait humain auquel il s'oppose, puisqu'il revendique la supériorité du droit naturel. Cela lui permet d'aller plus loin dans la réfutation de la conception aristotélicienne de l'esclavage par nature. Montesquieu désavoue également que soient réduits en esclavage les vaincus d'une guerre : « Tout le droit que la guerre peut donner sur les captifs, est de s'assurer tellement de leur personne, qu'ils ne puissent plus nuire »⁸⁹. Le but de la guerre n'est donc pas de vaincre l'ennemi pour en faire un esclave mais bien de l'empêcher de porter atteinte au bon fonctionnement de l'État. Par conséquent, Montesquieu rejette la théorie de l'esclavage par naissance : « Car, si un homme n'a pu se vendre, encore moins a-t-il pu vendre son fils qui n'était pas né : si un prisonnier de guerre ne peut être réduit en servitude, encore moins ses enfants »⁹⁰. Puisque le droit ne doit pas permettre l'esclavage, il est manifeste que la naissance ne peut rendre un homme esclave. Ces arguments ont incité M. I. Finley, ainsi que d'autres spécialistes, à affirmer que Montesquieu est « hostile à l'esclavage »⁹¹.

Cette hostilité de Montesquieu envers l'esclavage, mais aussi envers Aristote, est visible ailleurs. En effet, le Philosophe des Lumières revient sur un point important de la théorie aristotélicienne de l'esclavage : l'avantage que représenterait cette institution, tant pour les maîtres que pour les esclaves. Pour Montesquieu, l'esclavage est inacceptable. Si Aristote voit un avantage réciproque dans cette situation car le maître possède un « outil animé » et l'esclave reçoit la « vertu », en partage, de son maître, ce n'est pas le cas de Montesquieu, qui réfute cette idée. L'esclavage ne présente aucun avantage : ni pour l'esclave qui ne peut plus rien faire par « vertu »

88 *Ibid*, XV, 7, p. 395.

89 *Ibid*, XV, 2, p. 391.

90 *Ibid*, XV, 2, p. 391.

91 FINLEY Moses. I, *Mythe, Mémoire, Histoire. Les usages du passé*, Paris, Flammarion, 1981, p. 48.

puisque son maître prend les décisions à sa place, ni pour le maître parce qu'il en vient « à manquer à toutes les vertus morales, qu'il devient fier, prompt, dur, colère, voluptueux, cruel »⁹². L'esclavage rend donc tous les protagonistes mauvais.

À travers les définitions d'Aristote et de Montesquieu, nous voyons qu'il existe une continuité entre l'esclavage antique et l'esclavage moderne. Celle-ci est probablement due au contexte historique : l'époque Moderne se tourne sans cesse vers « la docte Antiquité » afin d'y trouver les réponses à ses problèmes. Aussi, nous avons vu que Montesquieu s'oppose systématiquement à l'idéologie aristotélicienne. Cette attitude révèle une proximité entre les deux philosophes. Montesquieu fonde sa réflexion sur celle d'Aristote, pour mieux s'y opposer.

92 MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, XV, 1, p. 389.

Chapitre II

Aristote chez les modernes⁹³ :

approche économique de l'esclavage

Aujourd'hui, les spécialistes d'Aristote comme P. Pellegrin et, de manière plus générale, l'historiographie, s'accordent à dire que le Stagirite est esclavagiste. Nous l'avons vu plus haut, son argumentation ne laisse que très peu de place à l'interprétation.

Aristote s'efforce de légitimer l'esclavage qu'il estime indispensable au bon fonctionnement de la vie politique athénienne. Les citoyens laissent à leurs esclaves le soin de travailler tandis qu'ils s'adonnent à la politique et à la philosophie. Cela leur permet d'atteindre la vertu accomplie et de mener une vie de loisir. Malgré cela, Aristote émet une réserve : l'esclavage doit être naturel. Or, certaines pratiques de l'esclavage, pour Aristote, ne sont pas naturelles. C'est pourquoi nous pouvons trouver quelques réticences à l'esclavage dans les *Politiques*. Aristote ne s'oppose à l'esclavage mais à l'esclavage non naturel. Il existe donc des limites à la conception aristotélicienne de l'esclavage. Celle qui est probablement la plus importante, pour laquelle Aristote est le plus catégorique, concerne l'économie. En effet, Aristote estime que le travail des esclaves doit couvrir la production indispensable à la vie de chaque famille, mais ne doit en aucun cas servir à l'enrichissement personnel. Dans ce cas, l'esclavage ne relève plus de l'économie mais de la

⁹³ Il est à signaler que ce titre s'inspire assez largement d'un titre de chapitre de l'ouvrage *Anciens, Modernes, Sauvages* de F. Hartog : « Un ancien chez les Modernes : Plutarque ».

chrématistique, il n'est donc plus naturel.

C'est pourquoi transposer l'idéologie aristotélicienne de l'esclavage, dans son rapport à l'économie, vers l'esclavage Moderne n'est pas vide de sens. Cela permet de mieux comprendre l'idéologie aristotélicienne, tout en mettant en avant certains points communs entre l'esclavage antique et l'esclavage Moderne.

II. A. La chrématistique : un art non naturel d'acquisition

Revenons, en premier lieu, sur deux termes : économie et chrématistique.

« Le terme : *οἰκονομία* [*oikonomia*] est clair ; il se compose étymologiquement de deux éléments : le premier, *οἶκος* [*oikos*], [...] tend à désigner la maison comme l'ensemble des biens que la famille possède. Le second élément correspond au verbe *νέμειν* [*némein*] qui signifie « administrer, gérer, diriger, prendre soin de ». Par *οἰκονομία* [*oikonomia*] le Grec entendait donc en premier lieu l'administration d'une fortune privée⁹⁴.

C'est donc dans le cadre de l'*oikonomia*, comme nous l'avons vu plus haut, qu'intervient l'art naturel d'acquisition, cet art qui permet d'acquérir de la nourriture ainsi que des esclaves.

La chrématistique, du grec *chrematistikè*, dérive de l'*oikonomia* et désigne « un autre genre d'acquisition [dans lequel] il semble n'y avoir nulle borne à la richesse et à la propriété »⁹⁵. Ce modèle se rapproche donc plus de l'économie au sens que l'on connaît et que l'on pratique de nos jours que l'*oikonomia*. En effet, la chrématistique possède un point commun important avec le capitalisme : le « toujours plus »⁹⁶.

Selon Aristote, la chrématistique dérive du troc. Le troc se pratique au sein de la cité ou entre les cités, car aucune famille ni aucune cité ne produit, du moins en quantité suffisante, tout ce dont elle a besoin. Le troc a donc pour objectif de « compléter l'autarcie naturelle »⁹⁷. Dans ce cas, l'échange est naturel.

Mais puisqu'il n'est pas toujours facile de transporter les produits que l'on souhaite échanger, les hommes ont inventé la monnaie afin de faciliter ces échanges. Aristote voit ici le début de la perversion du commerce et des hommes. Dès lors, les échanges ne se font plus par nécessité mais

94 ARISTOTE, *Économique*, texte établi par GRONINGEN van B. A. et WARTELLE André, traduit et annoté par WARTELLE André, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F, 1968, p. VII.

95 ARISTOTE, *Les politiques*, I, 9, 1256b40-1257a.

96 ARISTOTE, *Les Politiques*, trad. et présentation par PELLEGRIN Pierre, p. 131.

97 *Ibid*, I, 9, p.132.

dans un unique but : s'enrichir. Avec l'usage de la monnaie, la chrématistique s'impose au temps d'Aristote comme « modèle économique », au point que P. Vidal-Naquet écrive :

« Le IV^e siècle athénien est incontestablement marqué par le développement de ce qu'Aristote appelle la « chrématistique » et qu'il oppose précisément à l'économique, comme le mouvant, l'appétit illimité de richesse, s'oppose au stable, à l'administration domestique »⁹⁸.

L'économique, nous l'avons dit, se rapporte à l'art naturel d'acquisition tel que le conçoit Aristote. En opposant la chrématistique à l'économique, Aristote fait de ce modèle un art non naturel d'acquisition auquel il s'oppose. Pourquoi la chrématistique n'est pas un art naturel d'acquisition ?

Aristote distingue deux éléments constituant les biens d'une famille : « la propriété foncière [et] « la richesse en esclaves, en troupeaux, en argent monnayé et tout cet ensemble considérable de biens qu'on appelle mobiliers »⁹⁹. Dirigée par la politique du « toujours plus », la chrématistique entraîne les hommes à accumuler les richesses mobilières. Or, dans la Grèce classique, les hommes les plus riches doivent financer certaines dépenses publiques, religieuses ou militaires, par exemple : il s'agit des liturgies. La richesse des hommes est déterminée à partir de leur propriété foncière. L'établissement de la chrématistique pose donc plusieurs problèmes : « Eschine reproche au père de son adversaire Timarque d'avoir vendu une part de ses biens-fonds pour échapper ainsi aux liturgies »¹⁰⁰. Aussi, la chrématistique qui encourage l'accumulation des richesses, entraîne, dans certains cas, une accumulation d'esclaves par des personnes privées. Démosthène dit, dans le cas de l'artisanat, que la « concentration varie de 20 esclaves pour des fabricants de lits à 80 – 100 pour les esclaves ouvriers d'une fabrique de boucliers »¹⁰¹. Bien que ces chiffres restent incertains, cela traduit la primauté de la chrématistique sur l'*oikonomia* et la possibilité pour les hommes de posséder plus d'esclaves que nécessaire. En effet, Aristote recommande aux Grecs de posséder des esclaves dans le cadre de l'administration familiale, de l'*oikonomia*. Leur rôle est alors de cultiver les champs ou jardins de leurs propriétaires afin que ces derniers puissent s'adonner à la politique et à la philosophie. Cependant, avec la chrématistique, les citoyens qui le peuvent achètent plusieurs esclaves afin d'accroître leur production. Ce surplus est vendu et ces citoyens s'enrichissent. Cette pratique dépasse donc le cadre naturel de la famille. Or, selon Aristote, on ne peut pas supprimer la nature, d'autant plus que « la richesse et l'esclavage, quand ils sortent de leur lieu naturel qu'est la

98 VIDAL-NAQUET Pierre, « Économie et société dans la Grèce ancienne : l'œuvre de M. I. Finley », in *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion, 1990, p. 78.

99 *Ibid.*, p. 87.

100 *Ibid.*, p. 87.

101 CARRIÈRE-HERVAGAULT Marie-Paule, MACTOUX Marie-Madeleine, « Esclavage et société d'après Démosthène », in *Actes du colloque 1972 sur l'esclavage*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 1974, p. 81.

famille, ont comme effet de détruire la cité »¹⁰². En affirmant que la richesse en monnaie ou en esclave n'est pas naturelle, Aristote oppose la chrématistique à l'*oikonomia* et en fait un art non naturel d'acquisition. Ainsi, lorsque l'esclavage est utilisé pour s'enrichir, il n'est pas naturel.

II. B. La chrématistique : une pratique déviante

II. B. 1. Le bouleversement de la hiérarchie sociale

Nous avons vu que l'établissement de la chrématistique pose un problème dans la hiérarchie sociale des Grecs : la richesse n'est plus toujours visible. Elle n'est plus représentée uniquement par la propriété foncière, mais aussi par ce qu'Aristote nomme les biens mobiliers, c'est-à-dire la monnaie, ou encore les esclaves. Seulement, la propriété foncière est importante aux yeux du Stagiritte puisqu'elle est « à la fois le privilège – en principe exclusif – du citoyen et un instrument du rapport social »¹⁰³. De fait, si les citoyens, comme le père de Timarque, vendent leurs propriétés foncières pour accumuler des richesses mobilières, la distinction entre les esclaves et les citoyens sera moins visible. Le privilège de la propriété foncière sera alors aboli par la force des choses. S'ils ne sont plus propriétaires, s'ils ne possèdent plus de terres à faire cultiver à leurs esclaves, que vont faire les citoyens ?

La crainte d'Aristote provient peut-être de ce sujet. Le Philosophe recommande, pour que la cité soit la meilleure possible, que les citoyens ne travaillent pas, qu'ils s'adonnent à la philosophie et à la politique, qu'ils atteignent la vertu accomplie, car « le bonheur est impossible sans vertu »¹⁰⁴. Mais avec le développement de la chrématistique, les citoyens travaillent et tentent d'accumuler les richesses. Aristote propose alors une solution afin de lutter contre cette hérésie :

« les citoyens ne doivent mener ni la vie d'un artisan ni d'un marchand, car une telle vie est vile et contraire à la vertu ; et ceux qui sont destinés à devenir citoyens ne seront pas non plus paysans, car il faut du loisir tant pour développer la vertu que pour les activités politiques »¹⁰⁵.

Pour maintenir l'*oikonomia* et parvenir à la cité « idéale », Aristote propose donc de rejeter

102 PELLEGRIN Pierre, *L'Excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*, p. 159.

103 *Ibid*, p. 87.

104 ARISTOTE, *Les politiques*, VII, 9, 1328b35.

105 *Ibid*, VII, 9, 1328b35 – 1329a.

du corps des citoyens ceux qui pratiquent la chrématistique. Cette volonté sert plusieurs intérêts. Dans la cité « idéale » d'Aristote, marchands, artisans et paysans sont des esclaves au service des citoyens, ils travaillent pour que les citoyens participent à la vie politique de la cité. Aussi, « Aristote veut à la fois conserver la famille et les liens qu'elle crée, cantonner l'activité productrice à cette famille et empêcher cette sphère familiale et productive de dicter sa loi à la sphère citoyenne »¹⁰⁶. Cela permet également à Aristote de s'opposer à Platon en conservant l'entité naturelle et inaliénable que représente la famille. Si Aristote tient tant à conserver la famille, c'est parce que « la richesse et l'esclavage, quand ils sortent de leur lieu naturel qu'est la famille, ont comme effet de détruire la cité »¹⁰⁷. Enfin, rejeter les marchands, artisans et paysans du corps des citoyens est également une manière de lutter contre un troisième méfait de la chrématistique : un changement de constitution.

II. B. 2. Influence sur la constitution

Permettre aux marchands et artisans de demeurer, ou devenir citoyens constitue une crainte pour Aristote. En effet, ces derniers, par leur métier, détiennent les richesses. Dans une société où la richesse devient de plus en plus importante, marchands et artisans pourraient s'emparer du pouvoir politique. Ces derniers, puisqu'ils concentrent les richesses, pourraient alors mettre en place une constitution déviante. En effet :

« personne n'est plus conscient qu'Aristote de l'influence du mode de vie d'un homme sur son idéologie : agir en « vil artisan », c'est, très rapidement adopter les valeurs d'un vil artisan, s'appuyer sur ces valeurs dans sa pratique politique et soutenir une pratique mercantiliste du pouvoir »¹⁰⁸.

En somme, un petit nombre de riches marchands et artisans au pouvoir peut entraîner ce que Platon appelle « timocratie ». Il s'agit d'un régime politique dans lequel l'appât du gain est de vigueur. Les timocrates imposent alors leurs règles, faisant de la cité une oligarchie. Aristote n'affectionne pas cette constitution qu'il considère être la forme déviante de l'aristocratie. Un petit nombre de riches possède le pouvoir et gouverne, non pour l'intérêt commun, mais dans leur propre intérêt. L'oligarchie est elle-même amenée à évoluer et devient, dans de nombreux cas, la constitution « qui de toutes est la moins une constitution »¹⁰⁹ : la tyrannie. Aristote s'oppose donc à

106 PELLEGRIN Pierre, *L'Excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*, p. 120.

107 *Ibid*, p. 159.

108 *Ibid*, p. 137.

109 ARISTOTE, *Les politique*, IV, 8, 1293b25.

la chrématistique car cette pratique est susceptible de mener la cité vers la tyrannie.

Avec cette politique de « toujours plus », la cité athénienne voit le nombre d'esclaves croître de façon exponentielle. Les esclaves publics, dont ne parle pas Aristote, sont près de mille dans les mines du Laurion. Cela s'explique par la situation d'Athènes. La cité a connu une lourde défaite militaire, lors de la guerre du Péloponnèse, face à Sparte, à la toute fin du V^e siècle avant notre ère. L'argent est nécessaire pour se reconstruire. Ce type d'esclavage n'est pas vraiment dénoncé par Aristote car les esclaves publics sont indispensables au fonctionnement de plusieurs institutions. De plus, il estime que la cité doit être suffisamment riche pour s'armer, pour mener des guerres ou se défendre. Une cité vaincue perd son autonomie et devient l'esclave d'une autre.

Les esclaves privés sont également de plus en plus nombreux du fait de la chrématistique. En effet, dans les zones rurales de la Grèce ancienne, où l'on cultive des céréales et oliviers, il n'y a pas d'esclaves, puisqu'ils ne sont nécessaires que lors des périodes de récoltes. Leur présence ne serait donc pas rentable.¹¹⁰ La recherche de la rentabilité et l'accumulation d'esclaves sont vues d'un mauvais œil par Aristote, au point qu'il considère la condition servile supérieure à celle des artisans, parce que les esclaves effectuent des tâches naturelles. Cependant, il ne faut pas qu'il y ait un trop grand nombre d'esclaves dans la cité car c'est également une cause, pour Aristote d'un changement constitutionnel puisque « ceux qui sont inférieurs, en effet, deviennent séditieux pour obtenir l'égalité »¹¹¹. C'est pourquoi Aristote préconise que les esclaves ne soient pas trop nombreux mais aussi qu'ils proviennent de différentes régions : ainsi, s'ils ne parlent pas la même langue, ils ne peuvent organiser de révolte.

La chrématistique a donc des répercussions sur l'esclavage. Avec ce « modèle économique » les esclaves deviennent de plus en plus nombreux et ne sont plus utilisés pour les mêmes raisons. Aristote, pour les raisons politiques que nous venons d'aborder, ne souhaite pas que la chrématistique perdure. De fait, il utilise l'esclavage afin de lutter contre la chrématistique. En effet, en présentant les méfaits de l'esclavage tel qu'il est désormais pratiqué, Aristote affirme que cette institution n'est plus naturelle. Aristote utilise donc l'esclavage à des fins politiques ; en vain puisque la chrématistique s'est imposée à travers les siècles, jusqu'au XVIII^e siècle.

110 GARNSEY Peter, *Conceptions de l'esclavage. D'Aristote à Saint Augustin*, Paris, Les Belles Lettres, traduit de l'anglais par HASNAOUI Alexandre, 2004, p. 23.

111 Aristote, *Les Politiques*, V, 2, 1302a30-35.

II. C. La chrématistique et l'esclavage Moderne

La seconde moitié du XVII^e siècle et le début du XVIII^e siècle ont été marqués, en Europe Occidentale, par de nombreux conflits. Louis XIV, monarque absolu du royaume de France, y joue un rôle important, ayant mené de nombreuses guerres tout au long de son règne (1643-1715), notamment contre l'Espagne ou encore les Provinces-Unies. Ces guerres ont de nombreuses répercussions sur son peuple : les français n'ont sans doute jamais été aussi pauvres que sous le règne de Louis XIV. La guerre a un coût qui se traduit par une forte augmentation des impôts.

Ces nombreuses guerres entraînent une forte concurrence entre les pays d'Europe Occidentale ; chacun de ces pays veut dominer l'Europe et, plus encore, le Nouveau Monde. Afin de parvenir à l'hégémonie, les pays ont besoin d'argent pour entretenir et renforcer leurs armées. La richesse permet donc de mener de nouvelles guerres et d'asseoir sa domination. C'est dans ce contexte que les pays d'Europe Occidentale se lancent dans la traite négrière. La France ne s'y lance qu'en 1673, avec la création, par J. B. Colbert, l'un des principaux ministres de Louis XIV entre 1665 et 1683, de « la Compagnie du Sénégal, dont la mission est notamment de transporter des Noirs aux Antilles et à la Guyanne »¹¹². La traite négrière, qui intensifie la pratique de l'esclavage, se développe pour des raisons économiques : il faut remplir les caisses de l'État ; et pour des raisons politiques : étendre l'empire colonial et asseoir sa domination.

En faisant de l'esclavage une activité économique, les Modernes reprennent l'esclavage du temps d'Aristote et l'idée du « toujours plus », née avec la chrématistique. Les Européens déportent les Noirs d'Afrique vers les Amériques et les réduisent en esclavage. Ces derniers sont exploités pour travailler dans les plantations car « le sucre serait trop cher, si l'on ne faisait travailler la plante qui le produit par des esclaves »¹¹³. Montesquieu reprend dans cette phrase l'un des arguments des esclavagistes et met en avant, par la même occasion, l'une des raisons qui poussent les européens à pratiquer l'esclavage. L'objectif des colons est dicté par la chrématistique, il s'agit de produire au maximum afin de vendre cette production et de s'enrichir. C'est pourquoi l'esclavage Moderne ne peut aucunement être comparé avec le système de l'*oikonomia*. Il peut, en revanche, être comparé avec le système de la chrématistique telle que la définit Aristote, dans le sens où tous les deux sont à la recherche du « toujours plus ».

L'économie, au sens moderne du terme, et notamment l'économie esclavagiste, a pris un

112 EHRARD Jean, *Lumières et esclavage. L'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIII^e siècle*, Bruxelles, André Versaille, 2008, p. 33.

113 MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, XV, 5, p. 393.

tournant que ne cautionnerait pas Aristote, lui qui refuse que l'on s'enrichisse. La chrématistique s'est imposée sur l'*oikonomia*, dès le IV^e siècle avant notre ère, et a perduré à travers les siècles puisqu'au temps de Montesquieu, la recherche du « toujours plus » est encore de vigueur. En s'opposant à cette doctrine, Aristote rejette la naturalité de l'esclavage des Modernes. Le rôle des esclaves n'a plus de bornes : ils ne doivent pas effectuer les tâches essentielles à la vie et permettre aux maîtres de s'adonner à la philosophie et à la politique. Au contraire, ils sont exploités pour accroître la production. L'esclavage Moderne n'est donc pas naturel. Étant donné que l'esclavage antique cherche également à accroître sa production, avec les mêmes objectifs économiques, il est indéniable qu'Aristote ne le considère pas comme naturel.

Ainsi, les Modernes ont utilisé les propos d'Aristote à leur avantage. Ils ont fait de la traite négrière une guerre juste, par laquelle les vaincus deviennent les esclaves des vainqueurs. Selon la conception aristotélicienne de l'esclavage, cela permet également aux Européens de se considérer légitimement supérieurs aux Africains. Les Modernes ont également repris les trois invariants de l'esclavage que l'on retrouve chez Aristote ; avec la traite négrière, les noirs d'Afrique sont déportés vers les Amériques, ils sont donc étrangers aux pays qui les abritent. En étant achetés en Afrique, puis revendus dans les Amériques, ils deviennent également une marchandise. Enfin, puisqu'ils sont achetés par celui qui devient leur maître, les esclaves deviennent la propriété de ce dernier qui peut en disposer à sa guise, ou presque, puisque, dans le cas de la France, le *Code noir* n'institue que très peu de limites pour les maîtres. De fait, le maître établit une relation de despotisme sur l'esclave, telle qu'Aristote la décrit dans les *Politiques*. Les modernes utilisent donc Aristote et sa conception de l'esclavage afin de légitimer l'institution et sa naturalité.

Les Modernes utilisent donc Aristote pour parvenir à leur fin et passent sous silence une partie de la théorie aristotélicienne qui fait de l'esclavage commerciale un esclavage non naturel.

II. D. Aristote, Montesquieu et le travail salarié

Les Modernes n'évoquent pas les propos d'Aristote concernant le rapport entre l'esclavage et le commerce puisqu'ils utilisent cet argument pour démontrer que l'esclavage est, à leurs yeux, indispensable au fonctionnement de l'économie. Montesquieu dénonce ce fait et, pour cela, utilise à nouveau Aristote comme fondement de sa réflexion. Tout d'abord, même si Montesquieu rejoint

Aristote et l'idée que « moins il y a de luxe dans une république, plus elle est parfaite »¹¹⁴, il ne rejette pas la pratique du commerce. Bien au contraire, Montesquieu considère que « c'est presque une règle générale, que partout où il y a des mœurs douces, il y a du commerce, et que partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces »¹¹⁵. Le commerce est donc, pour Montesquieu, un facteur de paix.

Puisqu'Aristote souhaite que la pratique du commerce, de l'économie reste dans la sphère familiale et ne fasse pas partie de la vie politique, il recommande aux législateurs des différentes cités de compter les paysans, artisans et commerçants parmi la classe servile. Ainsi, ceux qui produisent et détiennent les richesses ne peuvent participer à la vie politique de la cité. Mais les pratiques ont évolué, la France de Montesquieu n'est pas une démocratie directe, les « citoyens » ne participent pas à la vie politique de l'État et n'ont donc pas besoin de s'adonner à la politique, ni à la philosophie. Les Modernes ne pratiquent pas la chrématistique des Anciens, mais l'économie est tout de même fondée sur le « toujours plus ». Entre le IV^e siècle avant notre ère et le XVIII^e siècle, entre Aristote et Montesquieu, a donc eu lieu un changement important dans la société ; ce changement a été théorisé en 1819 par Benjamin Constant et concerne la liberté. Nous sommes passés de la liberté des Anciens, qui est une liberté politique permettant aux citoyens de participer aux délibérations des affaires de la cité, à la liberté des Modernes, à une liberté individuelle, celle de penser ou encore de travailler.

Ce changement est important, il bouleverse les fondements de la société. Cette différence amène également Montesquieu à s'éloigner d'Aristote au sujet de sa conception de l'esclavage. Pour Montesquieu, il faut employer des travailleurs libres car ils sont plus productifs que les esclaves qui rechignent à la tâche. À ce propos Montesquieu est formel :

« Les mines des turcs, dans le bannat de Têmeswar, étaient plus riches que celles de Hongrie ; et elles ne produisaient pas tant, parce qu'ils n'imaginaient jamais que les bras de leurs esclaves »¹¹⁶.

Avec cette information, Montesquieu contredit un argument phare des esclavagistes et leur prouve, non seulement que les esclaves ne sont pas très productifs, mais également que le travail salarié est plus florissant pour l'économie. Et Montesquieu ajoute : « il me semble que, quelque pénibles que soient les travaux que la société y exige, on peut tout faire avec des hommes libres »¹¹⁷. La théorie aristotélicienne de l'esclavage est donc mise à mal, Montesquieu démontrant que l'esclavage n'est pas indispensable et remet en cause toute une institution. Pour Montesquieu, si l'on

114 *Ibid*, VII, 2, p. 227.

115 *Ibid*, XX, 1, p. 9. (volume 2).

116 *Ibid*, XV, 8, p. 396.

117 *Ibid*, XV, 8, p. 396.

revalorise le travail et que l'on rémunère les travailleurs alors il est possible de réduire la pénibilité du travail et de supprimer l'esclavage. De fait, pour Montesquieu, comme pour l'économiste britannique A. Smith, l'esclavage ne représente pas vraiment une pratique économique mais bien la volonté de domination de l'homme, ainsi que « le goût du luxe et de la volupté »¹¹⁸.

C'est pourquoi Montesquieu recommande aux législateurs des États qui pratiquent l'esclavage d'en limiter ses abus par le droit. Ainsi, il souhaite « que l'esclavage soit pour l'utilité, et non pas pour la volupté »¹¹⁹. Avec cette volonté, Montesquieu se rapproche en un sens de la théorie aristotélicienne de l'esclavage : les esclaves ne doivent pas servir à l'enrichissement.

Aristote et Montesquieu n'ont donc pas la même conception du travail. Pour le Philosophe Grec, les esclaves sont nécessaires et doivent être utilisés dans un but purement politique, en permettant à leurs maîtres de participer à la vie politique de la cité. Pour Montesquieu, l'esclavage devrait disparaître au profit du travail libre.

Aristote transmet plusieurs craintes que lui procure la chrématistique ; ce « modèle économique » pourrait, par l'accumulation des richesses bouleverser l'ordre social d'une cité ainsi que sa stabilité politique puisque la seule issue à la chrématistique est la tyrannie. Plus encore, il semble qu'Aristote rejette catégoriquement la chrématistique puisqu'elle est incompatible avec toutes ses recommandations et donc avec son idéal constitutionnel.

Lorsque les Modernes reprennent Aristote pour légitimer l'esclavage, ces derniers sélectionnent avec précaution les propos du Stagirite. Conscients de la réticence d'Aristote envers l'accumulation des richesses, ils passent sous silence le chapitre concernant la chrématistique et, de fait, les réticences d'Aristote envers leur pratique de l'esclavage.

Montesquieu s'oppose à l'argumentation de ses contemporains. Il fonde, une fois de plus, sa théorie sur la réflexion d'Aristote. D'une part, pour s'opposer au Philosophe Grec : les esclaves peuvent être remplacés par des travailleurs libres. D'autre part, pour suivre une partie de la théorie aristotélicienne : dans le cas où l'esclavage existe, celui-ci ne doit pas servir au luxe et à la volupté mais doit être utile.

118 LARRÈRE Catherine, « Économie politique et esclavage au XVIII^e siècle, une rencontre tardive et ambiguë » in *Abolir l'esclavage. Un réformisme à l'épreuve (France, Portugal, Suisse, XVIII^e - XIX^e siècles)*, PÉTRÉ-GRENOUILLEAU Olivier (dir.), Rennes, 2008, PUR, p. 220.

119 MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, XV, 12, p. 398.

Chapitre III :

Théorie des climats et esclavage :

légitimer une institution

La théorie des climats est issue, en l'état de la recherche, des traités hippocratiques, notamment de l'ouvrage *Airs, Eaux, Lieux*, que l'on date aux environs de 430 – 400 avant notre ère. Cette théorie concerne le rapport qui existe entre l'homme et la nature : « Chez les hippocratiques, [...] l'homme et son environnement physique sont conçus dans une même perspective d'interprétation »¹²⁰. À partir de cette perspective d'interprétation, les hippocratiques en sont venu à la conclusion que la nature et le climat ont un impact sur les hommes.

Les Grecs de la période classique, comme leurs prédécesseurs, avaient une vision binaire du monde, avec d'un côté les Grecs, de l'autre les Barbares. Cette théorie, aussi imparfaite soit-elle, leur a permis d'élargir cette vision du monde et de distinguer, parmi les Barbares, les Asiatiques et les Européens. En effet, dans *Airs, Eaux, Lieux*, les Asiatiques ont un climat uniforme, ce qui adoucit leurs mœurs, tandis que les Européens, soumis à de fortes variations climatiques, ont un caractère fougueux.

Cette théorie a été reprise maintes fois. Nous la retrouvons chez Aristote, dans *Les politiques*

120 BRULÉ Pierre, « Des saisons et des hommes », in *Hormos, Recherche di Storia Antica*, Palerme, 2018, p. 104.

ainsi que dans *L'Esprit des lois* de Montesquieu. Dans ces ouvrages, la théorie des climats sert, entre autres, à l'argumentation de la question esclavagiste. Étudier cette théorie et son argumentation chez ces deux philosophes permet de comparer leur vision de l'esclavage et de mettre en avant leur proximité.

III. A. La théorie des climats selon Aristote et Montesquieu

III. A. 1. Être supérieur, être inférieur

Lorsqu'Aristote reprend la théorie hippocratique des climats, il ne l'applique pas directement à l'esclavage, mais s'en sert pour parvenir à ses fins : légitimer sa conception de l'esclavage. Pour cela, il établit une barrière infranchissable entre Grecs et Barbares, faisant des premiers les supérieurs des seconds. En premier lieu, il évoque le cas des Européens :

« Les peuplades des régions froides, c'est-à-dire de l'Europe, sont pleines de cœur mais sont plutôt dépourvues d'intelligence et d'habileté, c'est pourquoi elles vivent plutôt libres, mais ne s'organisent pas en cités et ne sont pas capables de commander à leurs voisins »¹²¹.

L'infériorité des Européens par rapport aux Grecs ne fait aucun doute selon Aristote. Ce qui est intéressant est que le Stagirite reporte les arguments qu'il avance pour faire d'un homme un esclave par nature, sur les Européens. Ainsi, dépourvus d'intelligence et d'habileté, ces derniers ne possèdent pas la vertu achevée et ne sont donc pas des hommes accomplis. Ensuite, le terme « peuplade » renvoie au fait que ces hommes ne sont pas capables de vivre en cité. Or, pour Aristote, la cité est indispensable, elle est un modèle d'organisation, le prolongement de la famille : il est donc naturel que les hommes accomplis vivent en cité. Aussi, les Européens, ne possédant pas la capacité de commander, ils n'ont pas la faculté de délibérer. Ils sont donc incapables de gérer la vie politique de la cité et, ainsi, de vivre en cité. En décrivant les Européens de cette manière, Aristote fait d'eux des êtres inférieurs aux Grecs, des esclaves par nature.

À propos des « peuplades » d'Asie, Aristote écrit : « Celles d'Asie, en revanche, ont l'âme intelligente et habile, mais sont sans courage, c'est pourquoi elles demeurent dans la soumission, c'est-à-dire l'esclavage »¹²². Aristote semble avoir plus d'estime envers les peuples d'Asie, qu'il juge intelligents et habiles. Cela s'explique peut-être par le fait que les Grecs ont plus de contacts avec

121 ARISTOTE, *Les politiques*, VII, 7, 1327b20-25.

122 *Ibid*, VII, 7, 1327b25.

les peuples d'Orient que ceux de l'Occident durant l'époque classique, comme ils en avaient déjà davantage à l'époque archaïque. Cela pourrait également s'expliquer par l'importance des guerres médiques (les deux grandes batailles, celles de Marathon et de Salamine, ont lieu en 490 et 480) et la renommée d'Hérodote qui, en relatant ces guerres, est devenu le Père de l'Histoire. Quoi qu'il en soit, Aristote fait des peuples d'Asie, comme des peuples d'Europe, des êtres inférieurs aux Grecs. Le climat dans lequel ils vivent les prive de courage. Ainsi, ils vivent dans l'esclavage à la fois politique, puisqu'ils n'ont pas le courage de s'opposer à la tyrannie, de même que dans l'institution esclavagiste car, en étant inférieurs, ils sont destinés à être les vaincus des guerres contre les Grecs et donc à devenir leurs esclaves.

Après avoir établi les raisons pour lesquels le climat rend les barbares inférieurs par nature, Aristote ne manque pas d'établir, toujours en relation avec le climat, les raisons pour lesquelles les Grecs sont supérieurs :

« La race des Hellènes, comme elle occupe une région intermédiaire, partage certains caractères avec les groupes précédents. Elle est, en effet, à la fois pleine de cœur et intelligente. C'est pourquoi elle mène une vie libre sous les meilleures institutions politiques et est capable de commander à tous les peuples, pour peu qu'elle arrive à une organisation politique unique »¹²³.

Aristote nous apprend que les Grecs, de par leur situation géographique qui les positionne au carrefour des Européens d'Occident et du Nord et des Asiatiques d'Orient, possèdent les qualités de ces peuples, sans toutefois en avoir les défauts. Les Grecs possèdent ainsi une vertu accomplie. Le Stagirite émet toutefois une réserve : pour être des hommes accomplis, les Grecs doivent être capables de commander. Cela ne semble pas être un acquis pour Aristote, puisqu'il ajoute :

« On trouve aussi la même distinction entre les peuples grecs eux-mêmes. Les uns, en effet, ont une nature unilatérale, alors que d'autres mélangent avec bonheur ces deux capacités. Il est donc manifeste que ce sont ceux qui sont à la fois intelligents et courageux qui pourront se laisser conduire à la vertu par le législateur »¹²⁴.

Nous revenons, avec cette citation, à l'une des idées centrales de la théorie aristotélicienne : ceux qui commandent, comme ceux qui sont commandés, c'est-à-dire l'ensemble des citoyens, doivent atteindre la vertu accomplie. Ceux qui ne la possèdent pas ne pourront faire partie du corps des citoyens de la cité la meilleure d'Aristote.

La théorie des climats n'est pas simplement reprise par Aristote, il l'utilise pour démontrer que seuls les Grecs capables de vivre en cité doivent faire partie du corps des citoyens. Tous les autres doivent en être exclus et les barbares doivent être réduits en esclavage.

123 *Ibid*, VII, 7, 1327b25-30.

124 *Ibid*, VII, 7, 1327b30-35.

Montesquieu connaît parfaitement la théorie des climats. Il possède plusieurs versions des *Politiques* d'Aristote, qu'il lit tandis qu'il rédige *L'Esprit des lois*, et possède également une traduction d'A. Dacier de *Airs, Eaux, Lieux*, que l'on attribue à Hippocrate, « qui datait de 1697 »¹²⁵. Il semble que le Philosophe des Lumières reprenne cette théorie, à laquelle il consacre son livre XIV. On y trouve notamment cette affirmation : « Les peuples des pays chauds sont timides, comme les vieillards le sont ; ceux des pays froids sont courageux, comme le sont les jeunes gens »¹²⁶. Si cette phrase, comme l'ensemble du livre XIV, laisse peu de place à l'interprétation, il ne pourrait en être autrement.

III. A. 2. Aristote comme modèle de Montesquieu ?

La théorie des climats est effectivement utilisée par Montesquieu dans *L'Esprit des lois*, mais elle pose un problème : cette théorie ne coïncide pas avec son idéologie. Montesquieu considère que le droit naturel est supérieur au droit civil : « tous les hommes naissent égaux »¹²⁷. Or, la théorie des climats admet une différence naturelle entre les hommes. Alors, pouvons-nous imaginer que Montesquieu reprenne cette théorie à d'autres fins ?

Il est attesté, depuis la publication de *L'Esprit des lois*, que le chapitre 5 « De l'esclavage des nègres » du livre XV dénonce l'esclavage de manière ironique. Lorsque l'on étudie le livre XIV de *L'Esprit des lois*, qui traite de la théorie des climats, on constate effectivement que le chapitre 1 « Idée générale » est rédigé de cette manière :

« S'il est vrai que le caractère de l'esprit et les passions du cœur soient extrêmement différents dans les divers climats, les lois doivent être relatives et à la différence de ses passions, et à la différence de ces caractères »¹²⁸.

Nous avons donc, au début de ce livre, la même construction syntaxique qu'en XV, 5 : « Si j'avais à soutenir le droit que nous avons eu de rendre les nègres esclaves, voici ce que je dirai »¹²⁹. La construction en « Si... alors » est l'un des signes qui permet au lecteur de comprendre l'ironie de ce chapitre.

Plus loin, Montesquieu écrit :

125 BRULÉ Pierre, « Des saisons et des hommes », p. 103.

126 MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, XIV, 2, p. 374.

127 *Ibid*, XV, 7, p. 395.

128 *Ibid*, XIV, 1, p. 373.

129 *Ibid*, XV, 5, p. 393.

« Je ne sais si c'est l'esprit ou le cœur qui me dicte cet article-ci. Il n'y a peut-être pas de climat sur la terre où l'on ne pût engager au travail des hommes libres. Parce que les lois étaient mal faites, on a trouvé des hommes paresseux ; parce que ces hommes étaient paresseux, on les a mis dans esclavage »¹³⁰.

Au détour de cette phrase, Montesquieu énonce plusieurs théories : aucun climat ne crée d'esclavage ; aux quatre coins du monde des hommes libres peuvent travailler. Aucun climat ne rend les hommes paresseux, ni même les climats chauds d'Orient ; la paresse résulte de mauvaises lois. Pour Montesquieu, il n'y a donc pas d'esclave par nature ; cette condition émane du droit civil, des mauvaises lois. Cela permet à Montesquieu d'affirmer que l'esclavage est contre-nature.

C'est pourquoi la théorie des climats, chez Montesquieu, pourrait être utilisée de manière ironique. Cela lui permettrait de critiquer à la fois cette théorie employée pour faire de certains hommes des esclaves naturels, de même que les législateurs, à qui il s'adresse en partie, responsables des conditions inhumaines auxquels sont confrontés certains hommes, à cause des mauvaises lois. Nous revenons ainsi vers l'idée de départ : le droit naturel a fait les hommes égaux avant que le droit civil ne crée l'inégalité. S'il en est ainsi, la théorie des climats n'aurait pas sa place chez Montesquieu.

En utilisant cette théorie de manière ironique, Montesquieu peut renforcer son argumentation anti-esclavagiste : en rejetant la théorie des climats, le Philosophe met en avant le rôle joué par les hommes qui ont eux-mêmes réduits d'autres hommes à l'état d'esclaves.

En se moquant de cette théorie, Montesquieu pourrait également se distancier d'Aristote. Il réfuterait le Stagirite et sa théorie des climats, en même temps que l'esclavage par nature, et c'est ce qu'il fait au livre XV : « Aristote veut prouver qu'il y a des esclaves par nature ; et ce qu'il dit ne le prouve guère »¹³¹.

Nous pouvons alors supposer que Montesquieu aborde la théorie des climats de manière ironique, dans le but de mettre en avant l'importance des lois. Ce sont les lois, donc les législateurs, qui décident du sort des hommes. Dans ce cas, Montesquieu chercherait à prévenir ses lecteurs, tout en mettant les législateurs face à leurs responsabilités.

130 *Ibid*, XV, 8, p. 396.

131 *Ibid*, XV, 7, p. 395.

III. B. La théorie des climats :

affirmer sa domination, étendre son pouvoir

III. B. 1. Déshumaniser les hommes...

Les esclaves, avant d'être esclaves, sont des hommes. Et l'esclavage n'est ni naturel, ni légitime. Anciens et Modernes, Aristote et Montesquieu en sont-ils conscients ? O. Grenouilleau affirme, dès l'introduction de son ouvrage *La révolution abolitionniste*, que l'esclavage n'est pas naturel car dans ce cas de figure, les hommes ne se seraient pas donnés tant de mal, à travers les siècles, à tenter de légitimer cette institution. De même, lorsqu'Aristote s'efforce de démontrer dans quels cas précis l'esclavage est naturel ou ne l'est pas, il est probable que Stagirite sache lui-même que cette institution n'a rien de naturel. Pour Montesquieu, les choses sont différentes et plus claires : le Philosophe affirme que l'esclavage n'est qu'une invention humaine. Il s'y oppose, donc.

Anciens comme Modernes ont dû déshumaniser leurs esclaves afin d'en faire des êtres inférieurs ayant besoin d'un maître et, pis encore, tirant profit de cette relation. Aristote expose ses propres théories à ce sujet, faisant reposer l'infériorité des Barbares sur des capacités intellectuelles en particulier, ainsi que sur leurs mœurs. Aussi met-il la théorie des climats, comme nous venons de le voir, à son service, afin de dénigrer les Barbares et témoigner de leur besoin d'avoir un maître. Seulement, Aristote n'évoque pas les manières dont les Grecs déshumanisaient leurs esclaves. M. I. Finley explique ce processus dans son ouvrage *Esclavage antique et idéologie moderne*. Les esclaves sont sujets à la torture et aux rapports sexuels avec leurs maîtres et sont appelés « garçon » ou « fils de » suivi du nom du maître. P. Pellegrin ajoute : « ils n'ont pas accès aux unions matrimoniales légitimes, [...] ils sont exclus de la vie politique et religieuse, [...] après leur mort leurs corps ne sont pas traités de la même manière ou déposés aux mêmes endroits que ceux des gens libres »¹³². L'objectif est donc de marquer leur asservissement en leur rappelant sans cesse qu'ils appartiennent à leurs maîtres et que ces derniers peuvent en disposer comme ils le souhaitent.

L'esclavage moderne ajoute à ces conditions plusieurs lois, régies par le *Code noir*. Par exemple, les esclaves doivent abandonner leur religion et se convertir au catholicisme (art. 2 et 3). Montesquieu écrit : « J'aimerais autant dire que le droit de l'esclavage vient du mépris qu'une nation conçoit pour les autres, fondé sur la différence des coutumes »¹³³. De fait, Montesquieu ajoute les

132 PELLEGRIN Pierre, *L'Excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*, p. 143.

133 MONTEQUIEU, *L'Esprit des lois*, XV, 3, p. 391.

différences culturelles au nombre des arguments esclavagistes. C'est parce que les Américains mangeaient « des cancrs, des limaçons, des cigales, des sauterelles [...] outre qu'ils fumaient du tabac, et qu'ils ne se faisaient pas la barbe à l'espagnole »¹³⁴ qu'ils ont été réduits en esclavage par les Espagnols. Ce n'est que par l'intermédiaire de l'affranchissement que les esclaves redeviennent humains, passant « du statut d'objet à celui d'un sujet de droit »¹³⁵. Cependant, si les affranchis antiques peuvent se fondre dans la masse, les affranchis Modernes, qui sont noirs, gardent un signe extérieur de leur passé, rappelant leur condition.

Les esclaves sont donc abandonnés à leur sort et mis à la disposition des hommes libres.

III. B. 2. ... Pour servir les citoyens

En faisant des uns et des autres des inférieurs et des supérieurs, la théorie des climats est un excellent argument pour les esclavagistes. Elle permet, avec d'autres arguments, de mettre les inférieurs au service des supérieurs.

En effet, Aristote considère que les Barbares, puisqu'ils vivent dans des climats qui ne leur sont pas favorables, ne pourront jamais atteindre la vertu accomplie. Les Grecs, quant à eux, vivent dans un climat qui leur permet d'atteindre cet idéal, mais cela ne peut se faire qu'à certaines conditions : ils doivent s'adonner à la politique et à la philosophie s'ils veulent devenir de bons citoyens. Car si l'on se fie à Platon, « être citoyen, c'est un métier, qui est la culture de la vertu : ἡ τῆς ἀρετῆς ἐπιμέλεια ; il est exclusif de tout autre »¹³⁶. Si l'on suit la théorie de Platon, qui semble être celle que défend Aristote, les citoyens ne peuvent pratiquer aucune autre activité que celle de citoyen. C'est pourquoi les Grecs ont besoin d'esclaves s'ils veulent atteindre la vertu accomplie et parvenir à la cité idéale.

Pour cette raison, les Grecs ont besoin d'esclaves pour effectuer les tâches qu'ils ne peuvent pas réaliser. En somme, ils ont besoin d'esclaves pour les servir. Ainsi, dans la théorie aristotélicienne de l'esclavage, les Barbares, que le Stagirite considère comme des « causes perdues » doivent être utilisés au profit des Grecs. L'ensemble de ce processus qui consiste à rendre les Barbares inférieurs aux Grecs repose sur la volonté d'avoir des citoyens vertueux et une cité « idéale ».

¹³⁴ *Ibid*, XV, 3, p. 392.

¹³⁵ FINLEY Moses. I, *Esclavage antique et idéologie moderne*, p. 129.

¹³⁶ VIDAL-NAQUET Pierre, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, p. 289-290.

Il s'agit donc d'une sorte de sacrifice. Non pas au sens grec du terme, mais cela signifie que l'on utilise des hommes pour servir ses intérêts. De fait, des hommes que l'on juge inférieurs sont sacrifiés pour que d'autres, supérieurs, puissent atteindre la perfection humaine. Le bonheur des citoyens de la cité aristotélicienne repose donc sur le malheur des Barbares, des esclaves.

En réalité, si les esclaves sont si nombreux dans l'Athènes classique, comme dans les colonies de la France des Lumières, c'est plutôt pour des raisons économiques que philosophiques. Cela montre bien qu'Aristote défend sa conception de l'esclavage plus qu'il n'en rapporte la réalité.

III. C. L'esclavage est-il raciste ?

III. C. 1. Racisme et théorie des climats

Lorsque l'on évoque le thème de l'esclavage, qu'il soit antique ou moderne, il est souvent associé au racisme. Il s'agit désormais de tenter d'en démontrer les raisons.

Qu'est-ce que le racisme ? Le CNRTL définit le racisme comme un « ensemble de théories et de croyances qui établissent une hiérarchie entre les races, entre les ethnies ». La théorie des climats s'accorde très bien avec cette définition puisqu'elle a établi cette hiérarchie de supériorité et d'infériorité entre Grecs et Barbares. L'esclavage Moderne peut également s'ancrer dans cette définition car les Modernes ont repris certains arguments des Anciens et ont fait des Noirs d'Afrique des êtres inférieurs.

Le CNRTL ajoute que le racisme est une « doctrine politique fondée sur le droit pour une race (dite pure et supérieure) d'en dominer d'autres, et sur le devoir de soumettre les intérêts des individus à ceux de la race ». Avec ce complément, l'esclavage, tant des Anciens que des Modernes, s'enracine dans le racisme. En instituant l'esclavage, les Grecs se sont octroyé le droit de dominer les peuples Barbares, notamment ceux qu'ils ont vaincus lors de guerres. Aristote l'affirme, seule l'excellence permet de remporter une guerre. L'excellence et la vertu fonctionnent ensemble donc les vaincus sont, par nature, inférieurs aux vainqueurs, ils sont donc esclaves par nature. Après avoir dominé ces peuples, les Grecs les soumettent en les réduisant en esclavage. Ces esclaves sont alors utilisés au service des Grecs dans le fonctionnement, au sens large, de la cité. Au siècle des

Lumières, la pratique est sensiblement la même. Les Français et plus généralement les pays de l'Europe Occidentale ont dominé par la force les populations des Amériques puis celles de l'Afrique et les ont soumis en les réduisant en esclavage. Ces peuples sont alors exploités pour effectuer les travaux les plus pénibles et dans le but d'accroître l'économie des « pays maîtres ».

Enfin, le CNRTL fait du racisme une « attitude d'hostilité pouvant aller jusqu'à la violence, et de mépris envers des individus appartenant à une race, à une ethnie différente généralement ressentie comme inférieure »¹³⁷. Ici encore la définition du racisme coïncide avec la pratique de l'esclavage. Anciens comme Modernes sont violents avec les esclaves, qui peuvent être frappés et punis de manière violente. Par exemple, les esclaves Modernes peuvent être fouettés s'ils ne respectent pas la moindre des règles qui leur sont imposées. La violence des Anciens peut également être sexuelle. Cette violence n'est pas que physique, elle est également morale : les violences sexuelles en sont un exemple, comme le processus de déshumanisation qui consiste à accentuer l'infériorité des esclaves. La violence provient également du mépris que les « supérieurs » ont envers les « inférieurs », les réduisant à une telle bassesse que l'on ne sait plus vraiment s'ils sont des hommes ou des animaux : « Et pour l'usage, il n'est guère différent : l'aide physique en vue des tâches indispensables vient des deux , les esclaves et les animaux domestiques »¹³⁸. Ainsi, nous pourrions affirmer : oui, l'esclavage des Anciens comme celui des Modernes est raciste. Cependant, il est nécessaire d'ajouter quelques nuances à une telle affirmation.

III. C. 2. Un problème historique

Il est important, à ce stade, d'apporter des précisions historiques sur le terme « racisme ». Dans son article « Qu'est-ce qui fait courir Drumont ? », l'historien Grégoire Kauffmann attribue la première utilisation du terme « raciste » à G. Méry en 1894. De fait, les termes « raciste » et « racisme » n'existent ni dans l'Antiquité, ni dans la période Moderne.

Pouvons-nous alors affirmer que l'esclavage antique est raciste ? Cette question est anachronique mais fait tout de même couler de l'encre. M. I. Finley estime dans son ouvrage *Mythe, Mémoire, Histoire* que la couleur de la peau n'est pas indispensable au racisme (les esclaves des Grecs peuvent provenir de régions très proches et avoir la même couleur de peau) avant d'ajouter dans l'ouvrage *Esclavage antique et idéologie Moderne* que les esclavagistes ont un sentiment de

137 L'ensemble de la définition du racisme est issu du site internet du CNRTL : <https://www.cnrtl.fr/lexicographie/racisme>.

138 ARISTOTE, *Les Politiques*, I, 5, 1254b20-25.

peur et de racisme, et ce même dans l'Antiquité, envers leurs esclaves.

M. I. Finley a écrit cette thèse dans un contexte particulier. Historien américain, naturalisé Britannique, il publie ces deux ouvrages respectivement en 1975 et en 1980 alors que le racisme, lié à la traite négrière et à l'esclavage, est plus que d'actualité dans les États-Unis. En tant qu'historien, M. I. Finley effectue un travail de recherche scientifique mais il reste inévitable pour lui, comme pour tout historien, de ne pas se laisser influencer par son contexte d'écriture et de réflexion. Ainsi, lorsqu'il affirme que les esclavagistes antiques ont un sentiment de peur et de racisme envers les esclaves, M. I. Finley semble se laisser influencer par son propre contexte. En effet, il n'existe que peu de textes anciens permettant de restituer avec précision la pratique de l'esclavage, et il en existe encore moins qui permettent d'évaluer les sentiments des Anciens envers leurs esclaves. De plus, nous ne possédons aucune source écrite par un esclave, ou un affranchi, relatant le ressenti de ces derniers à l'égard de leurs maîtres. C'est pourquoi il est anachronique d'émettre une telle hypothèse, puisque cela consiste à reporter notre conception de l'esclave sur les Anciens, sans tenir compte de leur propre mode de pensée.

En opposition, P. Pellegrin écrit dans la préface de l'ouvrage *Politique d'Aristote : famille, régimes, éducation* que le sentiment de supériorité des Grecs, exprimé par Aristote, sert à justifier l'esclavage. Il n'est pas question de racisme, l'infériorité ne vient pas des gènes, mais de l'environnement.

Or, nous avons vu que le racisme ne relève pas essentiellement des gènes ou de la couleur de peau, mais bien de théories qui consistent à établir un rapport de supériorité et d'infériorité entre les peuples. C'est pourquoi la justification de P. Pellegrin semble fragile, il ne s'attarde pas suffisamment sur la définition du racisme.

De fait, la question du racisme dans l'Antiquité est anachronique. Nous ne pouvons pas affirmer que les Anciens ne sont pas racistes dans leur justification de l'esclavage, car les théories d'êtres inférieurs et supérieurs le sont ; mais, de même, nous ne pouvons pas affirmer qu'ils le sont. Cette affirmation ne prendrait pas en compte le contexte historique, ni le mode de pensée des Anciens. En somme, parler de racisme chez les Anciens semble anhistorique.

En ce qui concerne les Modernes, le débat a évolué. Ces derniers reprennent les théories des Anciens, notamment d'Aristote, pour réduire en esclavage, de manière naturelle et légitime, disent-ils, les Américains puis les Africains. Il semble qu'il y ait deux différences majeures entre l'esclavage des Anciens et celui des Modernes. D'une part, la colonisation : la France des Lumières ne pratique pas, comme les Grecs du IV^e siècle avant notre ère, l'esclavage sur ses terres. Cette

pratique consiste, dans un premier temps, à coloniser une terre et à réduire les populations autochtones en esclavage. Puis, rapidement, des comptoirs ont été établis sur les côtes africaines, dans le but de déporter les populations noires de ce continent. Un véritablement acharnement a alors été mis en place envers ces populations qui ont été arrachées à leurs terres afin d'être acheminés, en tant qu'esclaves, dans les colonies Américaines.

Nous pourrions dire, comme pour l'esclavage antique, que l'esclavage Moderne utilise de théories que l'on qualifierait aujourd'hui de raciste, tout en parvenant à la même conclusion : il est anachronique et anhistorique de parler de racisme. Seulement, « l'effort systématique pour justifier l'agression et la domination sur un groupe présenté comme biologiquement inférieur, par un autre groupe, jugé supérieur, date des débuts de la colonisation »¹³⁹. La conception de l'esclavage remonte donc à la colonisation des Amériques par les Européens. Cette colonisation étant en lien direct avec l'esclavage, nous pouvons dire que la pratique et l'argumentation de l'esclavage Moderne sont racistes.

À travers la théorie des climats, utilisée par les Anciens et les Modernes dans le but de faire de l'esclavage une institution naturelle et légitime, nous pouvons mesurer l'impact des Anciens sur les Modernes. En effet, ces derniers ont réutilisé les arguments des premiers afin de parvenir à leurs fins. Cette proximité se retrouve entre Aristote et Montesquieu : une fois de plus, le Philosophe des Lumières fonde son argumentation sur celle du Stagirite, avant de s'en distancier.

139 MEMMI Albert, « Racisme », in *Encyclopédia Universalis* [en ligne], consulté le 16 mai 2020. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/racisme/>

Conclusion de la première partie

L'objectif que se donne Aristote dans *Les Politiques* est de former les futurs législateurs, de leur apprendre ce qu'est un pouvoir politique. C'est pourquoi l'esclavage aristotélécien relève de l'administration familiale et ne peut se comprendre uniquement dans le cadre de la cité ; cela est en adéquation avec ses objectifs. De fait, il est manifeste qu'Aristote ne mène pas une étude de l'esclavage, mais aborde ce thème afin de définir ce qu'est un pouvoir politique, en illustrant, dans un premier temps, ce qu'il n'est pas. Et puisqu'il relève de l'administration familiale, alors le pouvoir du *despotès* n'est pas un pouvoir politique. Cela explique que son analyse soit relativement courte et ne prenne pas en compte la pratique réelle de l'esclavage. En effet, Aristote ne dit rien des esclaves publics, de leurs métiers et de leur importance dans le fonctionnement des institutions. À propos des esclaves publics, il n'aborde pas non plus les différences entre les tâches qu'effectuent les esclaves et ne précise pas que citoyens, métèques et esclaves peuvent travailler ensemble ; en somme, Aristote nous livre sa propre conception de l'esclavage, de manière à influencer les législateurs. Ainsi, il espère voir sa conception de l'esclavage devenir une réalité. Son témoignage n'est donc pas erroné, mais il sert ses intentions.

Avec le développement de la chrématistique et le dictat du « toujours plus », l'esclavage aristotélécien ne verra pas le jour. Rapidement, les enjeux deviennent plus économiques que politiques. Cependant, Aristote est utilisé dès l'Antiquité pour justifier la pratique de l'esclavage. On se réfère aux *Politiques* afin d'affirmer que l'esclavage est naturel, si l'on respecte certaines conditions, et que cette institution est légitime. Aristote permet donc à l'esclavage de perdurer

durant l'Antiquité et bien au-delà. En effet, il faut attendre le XVIII^e siècle, avec Montesquieu et la publication de *L'Esprit des lois* en 1748, pour constater une opposition aux arguments avancés par le Stagirite. Montesquieu voit l'esclavage de manière radicalement différente. Il s'émancipe de son contexte, de la Querelle des Anciens et des Modernes, et ne se place ni d'un côté, ni de l'autre. La démarche de Montesquieu consiste à utiliser les Anciens et Aristote comme une source de réflexion, à partir de laquelle il fonde une idéologie moderne. Ainsi, Montesquieu se réfère au droit pour pointer du doigt les erreurs commises par Aristote : l'esclavage n'est pas naturel, car le droit naturel a fait les hommes égaux. En ce sens, l'esclavage ne peut être légitime, car des hommes réduisent à l'état d'inférieurs leurs égaux, et en font leurs esclaves.

Ce désaccord de Montesquieu envers d'Aristote témoigne d'une relation étroite entre les deux philosophes : Montesquieu fonde sa réflexion sur celle du Stagirite et s'en affranchit. Ainsi, il répond à Aristote, faisant oublier les nombreux siècles qui les séparent. Cette réponse de Montesquieu à Aristote est idéologique mais également littéraire. En effet, afin de réduire la distance qui le sépare d'Aristote, Montesquieu répond au raisonnement par l'absurde du Stagirite par le ridicule.

DEUXIÈME PARTIE

Manier le registre de l'absurde et de l'ironie

Introduction de la deuxième partie

Nous avons montré que l'analyse aristotélicienne de l'esclavage relève bien plus de la conception, d'un idéal de la pratique esclavagiste, que de la réalité des faits. Aristote étant métèque, puisqu'originaire de Stagire, il ne peut participer à la vie politique de la cité athénienne. Mais le Philosophe ne s'arrête pas à sa condition de métèque, d'exclu de la citoyenneté : « chassé de la scène politique, Aristote s'établit en tant que formateur de législateurs »¹⁴⁰. Dans l'Athènes démocratique du temps d'Aristote, tous les citoyens ont la possibilité de participer directement à la vie politique de la cité, soit en votant lors des Assemblées, soit en occupant une magistrature. Tous les citoyens sont donc législateurs. En formant les législateurs et futurs législateurs, à travers ses ouvrages ou son Lycée, Aristote contourne la loi et participe à la vie politique de la cité grâce à l'influence qu'il peut exercer sur certains citoyens. C'est pourquoi le Stagirite, lorsqu'il analyse l'esclavage, ne décrit pas la réalité de l'institution mais en propose sa conception, telle qu'il souhaiterait que les législateurs l'établissent. Dès lors, il est indéniable qu'Aristote est esclavagiste puisqu'il recommande aux législateurs de conserver cette pratique, toutefois en proposant quelques remaniements. Afin de prouver le caractère indispensable de l'esclavage, Aristote utilise un procédé littéraire particulier : l'absurde.

À l'opposé de l'idéologie aristotélicienne de l'esclavage se situe celle de Montesquieu. Nous avons vu que la relation qui existe entre Aristote et Montesquieu, en ce qui concerne l'idéologie esclavagiste, est contiguë : Aristote clôt le débat de la naturalité et de la légitimité de l'esclavage ;

140 PELLEGRIN Pierre, *L'Excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*, p. 59.

Montesquieu le relance. Entre les deux s'écoulaient près de onze siècles sans la moindre remise en cause de la théorie aristotélicienne, qui continue ainsi de faire foi. Lorsqu'il s'oppose à la pratique de l'esclavage, démontrant que cette institution n'est ni naturelle, ni légitime, Montesquieu répond donc aux arguments d'Aristote. La proximité entre les deux philosophes est visible à travers leur idéologie : Montesquieu fonde sa réflexion sur celle d'Aristote, pour mieux le contredire. Cette contiguïté s'observe d'autre part lorsque Montesquieu choisit un procédé littéraire très précis, comme Aristote, afin de répondre directement au Stagirite et pointer du doigt le ridicule de son argumentation : il s'agit de l'ironie.

Le recours à l'absurde chez Aristote ayant un rôle démonstratif essentiel et l'ironie étant au cœur de la réception d'Aristote chez Montesquieu, les deux philosophes peuvent indéniablement être rapprochés par l'utilisation de procédés littéraires bien distincts. Nous étudierons ainsi l'importance de la fonction du discours dans l'histoire de l'esclavage.

Chapitre IV

Absurde et ironie : définitions

Qu'est-ce que l'absurde ? Qu'est-ce que l'ironie ? Nous verrons plus bas que ces deux procédés littéraires sont de véritables armes pour Aristote et Montesquieu. Par l'intermédiaire de l'historiographie, nous nous efforcerons de définir, avec le plus de précision possible, ces deux termes, afin de mieux comprendre la fonction de l'utilisation de l'absurde par Aristote, et de l'ironie chez Montesquieu.

IV. A. Définir l'ironie

IV. A. 1. L'*eirôn* dans l'Antiquité

L'origine étymologique du terme « ironie » n'est pas certaine, mais il semblerait qu'elle provienne du terme grec « *eiromai* » ou bien du terme « *eiro* »¹⁴¹. Les premiers usages que nous connaissons de ce terme apparaissent chez Aristophane, au V^e siècle avant notre ère, sous la forme « *eirôn* ». Ce terme est très complexe à définir précisément. Chez Aristophane, l'*eirôn* s'oppose à

141 SCHOENTJES Pierre, *Poétique de l'ironie*, Paris, Seuil, 2001, p. 31.

l'*alazôn*, c'est-à-dire au vantard. Grâce aux pièces de théâtre dans lesquelles « le caractère est également mis en scène », l'*eirôn* est souvent assimilé au renard, ce qui « souligne bien la part de ruse et de fourberie qui caractérise le type »¹⁴². Cependant, nous ne pouvons en déduire que l'*eirôn* est un personnage ironique.

L'ironie est davantage présente dans les dialogues philosophiques de Platon. Ce dernier demeure, en l'état de la recherche, le deuxième auteur à employer l'*eirôn*, à la fin du V^e siècle ou au début du IV^e siècle avant notre ère. Il utilise également le mot « *eironeia* ». Chez Platon, ces deux termes restent difficiles à comprendre mais nous savons qu'ils sont attribués à Socrate, son maître. L'*eirôn* peut à la fois être mélioratif, comme dans *Le Banquet*, ou péjoratif : dans *La République*, l'ironie de Socrate « irrite son interlocuteur au point de le mettre en colère »¹⁴³.

Avec Aristote, la définition de l'ironie s'éclaircit et devient plus compréhensible. Si l'*eirôn* est, dans la *Rhétorique*, un personnage à craindre car il est hypocrite et méprisant, l'ironie devient par la suite, une plaisanterie : « L'ironie [*eirôneia*] est plus digne de l'homme libre que la bouffonnerie [*bômolochia*] ; par le rire, l'ironiste cherche son propre plaisir ; le bouffon, celui d'autrui »¹⁴⁴. Avec Aristote apparaissent donc les notions de rire et de plaisanterie dans la définition de l'ironie. Puis dans l'*Éthique à Nicomaque*, le Stagirite précise à nouveau la définition de l'ironie en établissant une hiérarchie : « l'homme véridique qui tient le juste milieu, est louable, tandis que ceux qui sont dans le faux sont tous les deux blâmables, mais surtout le vantard »¹⁴⁵. Le vantard est mal vu parce qu'il ment pour se glorifier vis-à-vis d'autrui. Le bouffon, en faisant rire son entourage, souhaite parvenir à la même finalité que le vantard : tous deux sont donc dans le faux afin de se faire apprécier. L'*eirôn* se trouve au milieu de ces personnages, il est dans le juste, donc plus louable.

Avec Cicéron (106 – 43 avant notre ère) apparaît le terme latin « *ironia* ». L'auteur romain reprend, dans sa définition de l'ironie, la notion de plaisanterie retrouvée chez Aristote et ajoute toutefois qu'elle fonctionne par contraire ou travestissement du discours. Ainsi, la notion d'ironie se modernise avec Cicéron. Elle consiste à dire le contraire de ce que l'on pense, ou bien à masquer son idéologie pour mieux la faire entendre. La définition de Philippe Hamon est donc proche de celle de Cicéron : « Dans l'ironie, X dit a, pense non-a, et veut faire entendre non-a à son interlocuteur »¹⁴⁶.

142 *Ibid*, p. 32.

143 *Ibid*, p. 33.

144 *Ibid*, p. 34.

145 *Ibid*, pp. 34-45.

146 HAMON Philippe, *L'ironie littéraire. Essai sur les formes de l'écriture oblique*, Paris, Hachette, 1996, p. 19.

IV. A. 2. L'ironie Moderne

À l'époque Moderne, la définition de l'ironie évolue, les auteurs prennent de la distance vis-à-vis des Anciens. La Bruyère, dans les *Caractères* publiés en 1696, estime que l'« ironie est chez nous une raillerie dans la conversation, ou une figure rhétorique, et chez Théophraste, c'est quelque chose entre la fourberie et la dissimulation qui n'est cependant ni l'une ni l'autre »¹⁴⁷. Par la suite, La Bruyère nuance ses propos et revient vers les Anciens. En effet, il souligne la ressemblance existant entre l'ironiste aristotélicien et le père Fouchon dans *Les paysans* de Balzac. Il y a donc une continuité entre l'ironiste antique et moderne.

Voltaire (1694 – 1778) est un personnage incontournable dans l'étude de l'ironie. À travers une première lettre écrite de sa main, adressée au marquis d'Argental, Voltaire déclare : « Point d'injure ; beaucoup d'ironie et de gaieté. Les injures révoltent ; l'ironie fait rester les gens en eux-mêmes, la gaieté désarme »¹⁴⁸. « Faire rester les gens en eux-mêmes » oblige ces derniers à revoir leurs propos, leurs arguments et à y réfléchir. Voltaire ajoute à sa définition : « Le ridicule vient à bout de tout ; c'est la plus forte des armes [...]. C'est un grand plaisir de rire en se vengeant »¹⁴⁹. Pour Voltaire, l'ironie permet à celui qui l'utilise de mettre son interlocuteur face à sa propre idéologie et de l'amener à y réfléchir. Ainsi doivent-ils affronter le ridicule de leurs arguments. Quant au plaisir de rire, il s'agit d'un héritage aristotélicien puisque c'est le Stagirite lui-même qui intègre la notion de plaisanterie à la définition de l'ironie : « par le rire, l'ironiste cherche son propre plaisir ».

Montesquieu ayant d'ores et déjà institutionnalisé l'utilisation de l'ironie en tant qu'« arme suprême des Lumières contre l'absurde, l'injustice et le préjugé »¹⁵⁰, il n'est pas surprenant de constater que Voltaire reprend, dans sa définition de l'ironie, les propos de son contemporain. Cela traduit à la fois le rôle pionnier joué par Montesquieu, ainsi que l'étendue de la réception aristotélicienne chez ce dernier, qui se répercute sur l'ensemble des philosophes des Lumières.

147 SCHOENTJES Pierre, *Poétique de l'ironie*, p. 37.

148 MASON Haydn, L'ironie voltaireienne », in *Cahiers de l'AIEF*, n°38, 1986, p. 53.

149 *Ibid*, p. 58.

150 EHRARD Jean, « Audace théorique, prudence pratique : Montesquieu et l'esclavage colonial », p. 30.

IV. A. 3. L'ironie aujourd'hui

De nos jours, la définition de l'ironie est construite autour de celle de « contraire ». Le CNRTL définit l'ironie comme une « figure de rhétorique par laquelle on dit le contraire de ce que l'on veut faire comprendre »¹⁵¹. Toutefois, s'il s'agit officiellement de la définition actuelle de l'ironie, cette dernière trouve bien ses origines dans l'Antiquité, au IV^e siècle avant notre ère. En effet, dans l'ouvrage *Rhétorique à Alexandre*, que P. Schoentjes attribue au grec Anaximène de Lampsaque (vers 380 – 320 avant notre ère), est établie la première relation entre l'ironie et le contraire. Ce dernier dit : « l'ironie consiste à dire quelque chose tout en prétendant ne pas être en train de le dire, ou encore à appeler les choses par les noms de leurs contraires »¹⁵². L'emploi du contraire pour définir l'ironie est donc un héritage antique.

De nos jours, l'ironie est donc un procédé verbal ou littéraire qui consiste à tourner une idée au ridicule avec subtilité. La plaisanterie et le rire permettent de rendre dérisoire le discours de son interlocuteur, sans en contredire directement le contenu par d'autres arguments, provoquant chez ce dernier l'introspection nécessaire à la remise en question de ses idées.

Afin de préciser notre définition de l'ironie, il est désormais nécessaire d'étudier l'utilisation qu'en fait Socrate, cette dernière étant celle la plus ancienne et la plus proche du procédé rhétorique employé par Montesquieu.

IV. B. L'ironie : de Montesquieu à Socrate

IV. B. 1. L'ironie socratique

Nous avons précédemment constaté que Socrate (vers 470 – 399 avant notre ère), dans les dialogues de Platon, utilise régulièrement l'ironie. Le choix de ce procédé traduit un objectif bien précis : « l'ironie verbale suppose généralement un ironiste conscient de la technique qu'il met en œuvre et du double sens de ces propos »¹⁵³. La mission de Socrate est pédagogique. Il est un maître, sans école, qui donne des leçons dans la rue, à qui veut bien l'écouter. Il expérimente une nouvelle méthode, l'ironie, qui lui sert à interroger perpétuellement ses élèves afin de les inviter à réfléchir

151 CNRTL, dictionnaire en ligne, [consulté le 23/01/2020], <https://www.cnrtl.fr/definition/ironie>.

152 SCHOENTJES Pierre, *Poétique de l'ironie*, p. 75.

153 *Ibid*, p. 25.

par eux-mêmes.

La tâche n'est pas si évidente que cela. S'il désire mener ses contemporains à l'introspection, c'est pour déconstruire des hypothèses que l'on tient, à cette époque, pour acquis. Pour ce faire, il utilise la maïeutique. D'après le CNRTL, cette méthode interrogative consiste à « amener un interlocuteur à prendre conscience de ce qu'il sait implicitement, à l'exprimer et à le juger »¹⁵⁴. Face à ses interlocuteurs, Socrate feint d'être ignorant et pose de nombreuses questions sur un sujet précis. L'objectif de cette démarche est de faire exprimer et juger à l'autre ses propres savoirs. Le rôle de Socrate est très important dans la réflexion de ses élèves car c'est grâce à ces interrogations qu'il leur impose les limites de leurs « vérités ». En se présentant comme un ignorant, Socrate fait « ressortir l'ignorance de ses adversaires »¹⁵⁵.

En ce sens, Socrate se place dans un débat très contemporain. Pour reprendre les mots de P. Schoentjes, le Philosophe, en très grand érudit, estime que « [...] l'homme moins sage que lui « croit qu'il en sait, alors qu'il n'en sait pas, tandis que moi, tout de même que en fait je ne sais pas, pas davantage je ne crois que je sais »¹⁵⁶. Avec cette formule, Socrate estime qu'il est supérieur à ses interlocuteurs, non pas parce qu'il possède davantage de connaissances, mais parce qu'il a conscience des limites de sa connaissance. C'est sans doute de cette conscience qu'il tient à la fois sa capacité de réflexion et la volonté de combattre les idées communes. Il en résulte que « la conversation dans les dialogues platoniciens n'est pas une conversation entre égaux : Socrate est le maître, et dans la discussion qui s'engage avec le disciple, il s'agit aussi d'avoir raison »¹⁵⁷. Ainsi, la maïeutique devient un procédé intellectuel : c'est une heuristique qui permet à Socrate d'entraîner ses élèves à découvrir ses enseignements par eux-mêmes. Si l'on admet généralement que l'ironie socratique provient de sa capacité à feindre l'ignorance pour démontrer celle de son adversaire, il faut ajouter à cela que Socrate détourne l'attention de ses élèves afin de leur enseigner ce qu'il veut, sans qu'ils ne s'en rendent compte. Dans l'ironie socratique, nous retrouvons donc la part de ruse et de fourberie de l'*eirôn* d'Aristophane.

Socrate « ne se sert pas du jeu des questions et des réponses pour établir quelque chose – il n'a pas de vérité définitive à établir – il est satisfait dès lors qu'il réussit à faire douter du bien-fondé des idées communes »¹⁵⁸. Mais nous venons de dire que Socrate ruse en faisant croire qu'il ne veut rien enseigner de particulier. En effet, il enseigne à ses élèves de ne pas croire aux idées communes parce qu'il n'existe pas de vérité absolue. Il cherche sans doute à transmettre ce dont il a

154 CNRTL, dictionnaire en ligne, [consulté le 12/02/2020], <https://www.cnrtl.fr/definition/ma%C3%A9utique>.

155 SCHOENTJES Pierre, *Poétique de l'ironie*, p. 22.

156 *Ibid*, p. 40.

157 *Ibid*, p. 45.

158 *Ibid*, p. 45.

conscience : la vérité et le savoir ne sont pas figés. Il ne faut donc pas limiter sa connaissance aux seules idées communes. L'ironie socratique a pour finalité de mener ses interlocuteurs à la réflexion personnelle.

IV. B. 2. Montesquieu et l'ironie socratique

Pour P. Hamon, il existe six espèces d'ironie. L'une d'entre elle est la mimèse, que N. Beauzée (1717 – 1789), membre de l'Académie française, définit comme une « espèce d'ironie par laquelle on répète directement ce qu'un autre a dit ou pu dire, en affectant même d'en imiter le maintien, les gestes et le ton ; de manière qu'avec un air qui semble d'abord favorable à ce qu'on répète, on en vient à le tourner en ridicule »¹⁵⁹.

Ainsi définie, nous pouvons affirmer que la figure ironique empruntée par Montesquieu est la mimèse. En effet, le Philosophe des Lumières, dans son « De l'esclavage des nègres » reprend les arguments des esclavagistes et les répète. Il en imite tellement le maintien, les gestes et le ton, que certains n'ont pas su voir l'ironie qui réside dans ce chapitre. À tel point que P. Pluchon estime que Montesquieu y « légitime la hiérarchie des races et l'esclavage »¹⁶⁰. Pour Louis Sala-Molins, les philosophes des Lumières, dont Montesquieu, se seraient engouffrés dans un « obscène silence » envers l'esclavage et la traite négrière, et ce, par intérêt, car ils « auraient tiré profit de la traite »¹⁶¹. Et le philosophe va jusqu'à qualifier Montesquieu de « négrier », suite à la mauvaise compréhension d'une source¹⁶². En effet, certains ont accusé Montesquieu de posséder des actions dans la traite négrière mais il s'agit d'une confusion. Montesquieu a bien acheté trois actions et un dixième de la compagnie des Indes mais au nom de l'académie de Bordeaux, non en son nom. De plus, les revenus engendrés proviennent du commerce du tabac tourné vers les Indes, non d'un commerce en direction de l'Afrique.

Lorsqu'il dénonce l'esclavage, Montesquieu adopte donc un ton qui semble favorable à ce qu'il répète. Au demeurant, dès le XVIII^e siècle, les lecteurs de Montesquieu ont perçu cette ironie, à l'image de P. S. du pont de Nemours qui rend hommage à Montesquieu pour avoir « attaqué par le ridicule les prétendus raisonnements des défenseurs de l'esclavage »¹⁶³. Cette affirmation nous

159 HAMON Philippe, *L'ironie littéraire. Essai sur les formes de l'écriture oblique*, p. 23.

160 PÉTRÉ-GRENOUILLEAU Olivier, *La révolution abolitionniste*, p. 97.

161 EHRARD Jean, *Lumières et esclavage. L'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIII^e siècle*, p. 25-26.

162 *Ibid*, p. 27-28.

163 PÉTRÉ-GRENOUILLEAU Olivier, *La révolution abolitionniste*, p. 90.

permet de revenir sur le dernier critère de la définition de la mimèse : Montesquieu démonte l'ensemble des arguments esclavagistes en les tournant à la dérision. Si certains n'ont pas constaté cette ironie chez Montesquieu, cela résulte sans doute d'une mauvaise compréhension liée probablement à une lecture trop rapide et incomplète de *L'Esprit des lois*. En effet : « Le cas de Montesquieu ne pose d'ailleurs aucun problème, car le passage ironique vient après une série de chapitres dans lesquelles l'auteur a déjà explicitement condamné l'esclavage »¹⁶⁴.

L'ironie de Montesquieu diffère donc de celle de Socrate lorsque le premier renvoie directement aux esclavagistes leurs arguments, tandis que le second procède par interrogation. Cependant, les philosophes ont tous deux un objectif pédagogique identique : Montesquieu, en attaquant l'idéologie de l'esclavage lutte à la manière de Socrate contre les idées communes prises pour vérité absolue. Montesquieu feint d'être en accord avec les esclavagistes, mais les confronte à leurs propres contradictions et le ridicule de leur argumentation. Il n'utilise pas le même procédé que Socrate, mais use également de la ruse pour provoquer chez eux une réflexion intérieure sur leur propre idéologie. Ainsi, lorsqu'Élisabeth Malick-Dancausa écrit : « Dès l'Antiquité, l'ironie et la philosophie sont liées dans la mesure où l'ironie sert à qualifier la méthode socratique. Mais Socrate ne propose pas de réflexion sur l'ironie en tant que telle. Il faut attendre le XIX^e siècle pour que le concept fasse lui-même véritablement l'objet d'un questionnement philosophique »¹⁶⁵, nous pouvons objecter : grâce à la méthode qu'il emploie, Montesquieu permet, dès le XVIII^e siècle, de mieux comprendre la démarche de Socrate. De plus, qui de mieux que Montesquieu pour incarner la méthode de Socrate ? Lorsque Montesquieu écrit, dans *L'Esprit des lois* : « Il ne s'agit pas de faire lire, mais de faire penser »¹⁶⁶, il définit à la fois sa méthode et ses intentions, ainsi, qu'indirectement, celle de Socrate. Montesquieu et Socrate ont donc un objectif commun : amener leurs contemporains à l'introspection nécessaire pour constater les limites des arguments contradictoires justifiant leur idéologie. Cela leur permet ainsi d'imposer leur propre vérité.

164 SCHOENTJES Pierre, *Poétique de l'ironie*, p. 155.

165 MALICK-DANCAUSA Élisabeth, *Qualités de l'ironie : approches croisées de l'ironie dans L'Homme sans qualités de Robert Musil*, Lyon, 2011, p. 9.

166 MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, XI, 20, p. 326.

IV. C. Qu'est-ce que l'absurde ?

Dans *Les Politiques*, lorsqu'il évoque l'esclavage, Aristote adopte le raisonnement par l'absurde. D'après J.-L. Gardiès, l'absurde est :

« le raisonnement qui, pour établir à l'intérieur d'une théorie donnée, une certaine thèse Θ , démontre que la négation de cette thèse entraîne, au terme d'un certain nombre d'inférences, soit deux conséquences, α et β , dont on connaît simplement l'incompatibilité logique. Ces deux caractérisations sont manifestement équivalentes, puisque, d'une part, deux conséquences contradictoires sont incompatibles l'une avec l'autre et que, d'autre part, qualifier deux conséquences, α et β , d'incompatibles revient à dire que β implique non- α deviennent elles-mêmes des conséquences de raisonnement »¹⁶⁷.

Cette définition complexe de J.-L. Gardiès, spécialiste de la philosophie des mathématiques, nous apprend que le raisonnement par l'absurde consiste à mettre en avant l'incompatibilité ou l'incohérence de deux données, de sorte que si l'une est fausse, la seconde est juste. Le CNRTL définit l'absurde comme une « méthode de raisonnement qui pour établir la vérité d'une proposition montre que sa négation conduirait à une absurdité »¹⁶⁸. L'absurde serait donc utilisé pour opposer deux entités contradictoires, en valorisant leur incohérence, afin de rendre le raisonnement plus limpide.

J.-L. Gardiès souligne que pour Aristote, « les deux formes du raisonnement ostensif (positive et privative) sont l'une et l'autre supérieures au raisonnement apagogique [par l'absurde] ». Au sein du raisonnement ostensif, Aristote établit une hiérarchie fondée sur la temporalité en affirmant que la forme positive est supérieure à la forme privative car elle la précède. Aristote se justifie, dans les *Seconds analytiques*, de cette manière : « l'affirmative est antérieure à la négative et plus connue qu'elle, puisque la négation est connue par l'affirmation et que l'affirmation lui est antérieure, comme l'être l'est au non-être »¹⁶⁹.

Cependant, Aristote utilise tout de même le raisonnement apagogique et lui accorde une place importante. C'est précisément avec ce raisonnement par l'absurde qu'Aristote « prouve », non pas la légitimité de l'esclavage, mais son caractère indispensable. Cela traduit une notion essentielle chez Aristote : en affirmant, par l'absurde, l'autorité d'un concept primitif – le « oui », par rapport à sa conséquence – le « non », il établit un rapport hiérarchique entre l'Ancien et le moderne.

Nous pouvons en conclure que l'ironie et l'absurde sont deux procédés proches dans la

167 GARDIES Jean-Louis, *Le raisonnement par l'absurde*, Paris, P. U. F, 1991, p. 9.

168 CNRTL, Dictionnaire en ligne, [consulté le 18/12/2019], <https://www.cnrtl.fr/definition/absurde>.

169 GARDIES Jean-Louis, *Le raisonnement par l'absurde*, p. 156.

démarche, mais opposés dans la finalité. Ils ont tous deux pour principe de rendre un argument dérisoire en le confrontant à sa contradiction, mais l'ironie combat une idéologie, tandis que l'absurde la défend.

Chapitre V

Des procédés littéraires au service de l'idéologie

Aristote est esclavagiste. Dans *Les Politiques*, il justifie donc la pratique de l'esclavage : pour cela, il s'efforce de montrer que cette institution est, selon certaines conditions, naturelle et donc légitime. Pour parvenir à ses fins, le Stagirite use de nombreux arguments que nous avons déjà étudiés. Afin de renforcer son argumentation, il a recours à l'absurde. Ce style littéraire lui permet de démontrer l'importance de l'esclavage pour les cités grecques de son temps.

Montesquieu, lui, est anti-esclavagiste. Il s'agit donc, pour lui, de démontrer que l'institution esclavagiste ne devrait pas exister. Pour cela, il choisit également un procédé rhétorique spécifique : l'ironie. Cela lui permet de reprendre les arguments des esclavagistes en les tournant à la dérision, afin de mettre en évidence leur caractère ridicule. Ainsi, ils les invite à réfléchir.

L'ironie n'est pas toujours perçue de manière spontanée. C'est pourquoi « Dumarsais remarquait que, dans l'ironie, les « idées accessoires » (connaissance du contexte, de celui qui parle, de ce dont on parle) étaient plus importantes que les paroles effectivement prononcées »¹⁷⁰. Cette remarque s'applique également à l'absurde. Dans ces deux cas, la connaissance des auteurs et de leur contexte historique est indispensable à l'analyse de leurs propos.

170 HAMON Philippe, *L'ironie littéraire. Essai sur les formes de l'écriture oblique*, p. 21.

V. A. L'absurde comme justification de l'indispensable

V. A. 1. L'esclavage : une institution indispensable

Au livre I des *Politiques*, nous avons vu qu'Aristote propose une analyse de l'esclavage ; nous allons désormais montrer en quoi cette dernière sert un tout autre objectif. Si Aristote aborde cette institution, c'est d'abord dans un but politique : il souhaite démontrer ce qu'est un pouvoir politique. Pour cela, le Stagirite met en avant ce que n'est pas un pouvoir politique. Et, selon lui, le pouvoir du *despotès*, du maître sur son esclave, n'en est effectivement pas un, ce pouvoir ne s'exerçant pas entre citoyens. Nous avons déjà évoqué que le Stagirite, n'étant pas un citoyen athénien mais un métèque, tente d'influencer les législateurs et leurs successeurs, ce qui lui permet d'exercer, de manière indirecte, un pouvoir politique. C'est pourquoi, plus qu'une analyse, ce que nous lègue Aristote à propos de l'esclavage en est sa propre conception. Il décrit l'esclavage tel qu'il le conçoit personnellement, dans le but d'amener indirectement les législateurs, qui détiennent notamment le pouvoir d'institutionnaliser cette pratique, à suivre ses considérations.

Outre les nombreux arguments mis en avant par Aristote pour prouver que l'esclavage est une institution naturelle, juste et légitime, absolument indispensable au bon fonctionnement de la cité athénienne et, de manière plus générale, à l'ensemble des cités grecques, le Stagirite emploie un procédé littéraire bien distinct pour asseoir son idéologie. En effet, Aristote écrit :

« Si donc il était possible à chaque instrument parce qu'il en aurait reçu l'ordre ou par simple pressentiment de mener à bien son œuvre propre, comme on le dit des statues de Dédale ou des trépieds d'Héphaïstos qui, selon le poète, entraînent d'eux-mêmes dans l'assemblée des dieux, si, de même, les navettes tissaient d'elles-mêmes et les plectres jouaient tous seuls de la cithare, alors les ingénieurs n'auraient pas besoin d'exécutants, ni les maîtres d'esclaves »¹⁷¹.

En effet, dans cet extrait, Aristote utilise l'absurde. Il oppose à l'esclavage le travail des machines, qui exercent par elles-mêmes les différentes tâches à effectuer. L'objectif d'Aristote est simple : en prétextant l'incohérence du travail des machines, qui ne peuvent agir sans action humaine préalable, Aristote en vient à « prouver » le caractère indispensable des esclaves. En d'autres termes, il avance que s'il est absurde d'imaginer que les machines puissent s'actionner par elles-mêmes, il est donc juste d'avoir recours à l'esclavage. Les hommes devant se focaliser sur leur métier de citoyen, cette institution est indispensable au fonctionnement de la cité grecque : dans la théorie, les esclaves exécutent de nombreuses tâches domestiques permettant à leurs maîtres de

171 ARISTOTE, *Les Politiques*, I, 4, 1253b30-1254a.

s'adonner à la politique et à la philosophie.

Aristote n'est pas le seul à employer le raisonnement par l'absurde. En effet, selon P. Vidal-Naquet :

« Athénée [de Naucratis, vers 170 -223 de notre ère] cite un texte précieux, qui renvoie à un futur imaginaire, mais qu'avec un sûr instinct il classe dans les descriptions de l'âge d'or. Deux personnages des *Thérioi* (*Bêtes sauvages*) de Cratès s'entretiennent du futur : « A : Personne n'aura donc plus d'esclave, ni mâle, ni femelle. B : Mais quoi, un vieillard devra-t-il se servir lui-même ? A : Non certes, car tout ce que je fabriquerai sera capable de marcher », et le personnage d'annoncer que l'eau chaude viendra toute seule de la mer aux lavabos »¹⁷².

Cet extrait cité par Athénée est donc très proche de celui d'Aristote dans sa construction littéraire. Il s'agit également d'un raisonnement par l'absurde. L'esclavage fait partie intégrante de la vie des Athéniens, des Grecs. Ceux-ci ne pourront s'en passer que dans le futur, lorsque les machines seront autonomes. Selon les philosophes, l'esclavage, à l'époque de la Grèce antique, est donc vécu comme une fatalité, une pratique nécessaire, imposée par l'exercice de la citoyenneté, auquel les hommes doivent consacrer leur temps libre. Sans esclavage, il n'y a pas de citoyenneté et sans citoyens, sans maîtres, il n'y a pas d'esclaves.

V. A. 2. Aristote est en accord avec son temps

Durant les deux siècles de la démocratie athénienne, les V^e et IV^e siècles avant notre ère, la pratique de l'esclavage se développe. L'esclavage est si courant, si « naturel » pour les athéniens, qu'on le retrouve même au sein de l'utopie. P. Vidal-Naquet note que, même chez Aristophane, qui, à travers ses personnages, renverse l'ordre de la société, les esclaves conservent toujours leur statut d'esclave. Dans *L'Assemblée des femmes*, ces dernières s'emparent du pouvoir au détriment des hommes, mais « les esclaves continuent à travailler la terre » ; de même, dans *Lysistrata*, « pas une métèque, pas une esclave n'est associée à la prise de l'Acropole. De pouvoir servile, il n'est pas et il ne peut pas être question »¹⁷³. Si les Grecs peuvent imaginer un monde dans lequel les femmes auraient un rôle politique, ils ne peuvent concevoir un monde sans esclaves.

Cela n'est pas anodin ; les esclaves, publics comme privés, sont indispensables au bon fonctionnement de la démocratie athénienne. Ils permettent, entre autres, de ne pas mettre à l'arrêt l'ensemble des travaux agricoles ou artisanaux, notamment, pendant les journées où se réunit l'Assemblée. Ainsi, leurs maîtres peuvent exercer leur métier de citoyen, du moins, en théorie car de nombreux paysans, par exemple, habitants aux confins de l'Attique ne peuvent pas se permettre

172 VIDAL-NAQUET Pierre, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, p. 232.

173 *Ibid*, p. 226.

deux voire trois journées de congés (deux journées de marche aller et retour et une journée passée à l'Assemblée) même s'ils touchent, pour leur participation à l'Assemblée, une petite rémunération.

Dans son ouvrage *La démocratie contre les experts*, P. Ismard met en avant le rôle primordial joué par les esclaves au service de la cité. Étant chargés de la gestion des archives, ils travaillent en lien avec la *Boulè*, institution très importante de la démocratie grecque. Ils s'occupent des inventaires des sanctuaires et arsenaux et peuvent être mobilisés dans la levée de l'impôt. Ce sont également eux qui gèrent la circulation de la monnaie et particulièrement la vérification de son authenticité. Les esclaves publics occupent également la fonction policière. Ils sont en charge de la surveillance de la cité et une commission exclusivement composée d'esclaves, les Onze, s'occupe des perquisitions et arrestations¹⁷⁴. Leurs tâches sont donc aussi multiples qu'indispensables.

Tout cela est « loin d'être une anomalie, cette expertise servile était le produit de l'idéologie démocratique de l'Athènes classique. Car, en confiant des tâches d'expertise essentielles à l'administration de la cité à des individus qui en étaient exclus, les Athéniens ne faisaient qu'accomplir une partie du programme démocratique, qui refusait que l'expertise d'un individu puisse légitimer sa prétention au pouvoir »¹⁷⁵. Les esclaves publics sont de véritables experts de la cité, tout en étant exclus du système politique. Ils permettent ainsi le bon fonctionnement des institutions démocratiques, tandis qu'ils limitent la corruption du gouvernement. En ce sens, ils sont indispensables à l'application de la démocratie athénienne.

Ainsi, lorsqu'Aristote affirme, en adoptant notamment un raisonnement par l'absurde, que l'esclavage est indispensable, il est en parfaite adéquation avec l'idéologie de son temps. Or, hormis quelques allusions discrètes aux esclaves publics, il n'évoque que les esclaves privés. Alors, pourquoi Aristote, s'il veut prouver le caractère indispensable de l'esclavage, omet-il d'aborder le rôle des esclaves publics ? Le premier élément de réponse conforte la thèse de P. Pellegrin : Aristote, dans *Les Politiques*, chercherait à démontrer ce qu'est un pouvoir politique : il s'agit donc d'étudier la relation de *despotès* qui fait partie de l'administration familiale, qui elle-même fait partie de la cité. En revanche, il n'est pas question des esclaves publics puisque ces derniers sont gérés par la cité et cette relation ne s'apparente en rien à un quelconque pouvoir politique.

La réponse réside également dans l'intention du Stagirite de parvenir à ses fins : les citoyens doivent impérativement posséder des esclaves pour s'adonner à la politique et à la philosophie. De cette manière, et seulement de cette manière, ils pourront atteindre la vertu accomplie. Avec des législateurs vertueux, Aristote estime que la cité le sera également.

174 ISMARD Paulin, *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, pp. 67-79.

175 *Ibid*, p. 133.

L'esclavage est donc indispensable aux yeux d'Aristote, pour des raisons pratiques et éthiques. Ses arguments, appuyés par la théorie absurde d'un monde sans esclaves, ont clos le débat sur la légitimité de l'esclavage durant de nombreux siècles. Aristote est donc en accord avec son temps dans le sens où il considère que l'esclavage est indispensable au bon fonctionnement de la cité athénienne ; à une exception près : l'idéologie du Stagirite relève de la politique tandis que la tendance est à la chrématistique.

V. B. L'ironie pour dénoncer le ridicule

V. B. 1. L'ironie contre l'esclavage

Nous avons dit plus haut que les « idées accessoires » sont essentielles pour comprendre l'ironie d'un auteur. Chez Montesquieu, ce n'est pas le contexte qui importe le plus, puisque le Philosophe est un véritable pionnier de l'anti-esclavagisme. Son contexte ne nous donne donc pas toutes les clés pour décrypter ce passage. En revanche, afin de comprendre l'idéologie de l'auteur, il est nécessaire de s'intéresser à l'ensemble de son œuvre, notamment à ses *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* ainsi qu'à ses *Pensées*, dans lesquelles il dénonce également l'esclavage. J. Ehrard, qui a beaucoup étudié l'œuvre de Montesquieu, observe que « des *Lettres persanes* aux *Romains*, puis à *L'Esprit des lois* et aux retouches apportées à la première édition de l'ouvrage, également à travers les *Pensées*, le *Spicilège* et d'autres manuscrits »¹⁷⁶, l'esclavage est omniprésent et dénoncé.

Le fameux « De l'esclavage des nègres », que l'on trouve au chapitre XV de *L'Esprit des lois* est précédé de quatre chapitres dans lesquels Montesquieu condamne fermement la pratique de l'esclavage. L'utilisation de l'ironie dans ce chapitre n'est pas anodine, Montesquieu reprend les arguments des esclavagistes et les tourne en ridicule, ce qui renforce son opposition. Lorsqu'il écrit : « Les peuples d'Europe ayant exterminé ceux de l'Amérique, ils ont dû mettre en esclavage ceux de l'Afrique, pour s'en servir à défricher tant de terres »¹⁷⁷. Comme le souligne J. Ehrard, Montesquieu rappelle que les Africains ont été déportés vers l'Amérique pour y remplacer les Indiens, victimes des européens : « c'est un fait historique ». « Toute l'ironie de ce rappel réside

176 EHRARD Jean, *Lumières et esclavage. L'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIII^e siècle*, p. 142.

177 MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, XV, 5, p. 393.

dans le *ont dû* qui donne aux origines de la traite une apparence de rationalité »¹⁷⁸. Grâce à l'ironie, Montesquieu renverse cette situation et feint de plaindre les Européens, contraints à réaliser d'importants trajets entre l'Afrique et l'Europe pour acquérir des esclaves, plutôt que de plaindre les Africains, déportés et réduits à l'esclavage. Ainsi, Montesquieu met-il en avant la volonté de domination des Européens, qui préfèrent répéter des voyages périlleux, plutôt que de travailler par eux-mêmes, dans les plantations de canne à sucre.

Montesquieu poursuit ce chapitre en affirmant : « Le sucre serait trop cher, si l'on ne faisait travailler la plante qui le produit par des esclaves »¹⁷⁹. En reprenant ironiquement cet argument économique, Montesquieu rappelle aux Européens à quel prix ils consomment le sucre : celui de millions de personnes déportées, privées de leur liberté. Comme l'économiste écossais Adam Smith (1723 - 1790), Montesquieu estime que le travail libre serait davantage productif. Selon lui, cette justification économique traduit uniquement une volonté de domination de la part de l'Europe, ainsi que « le goût du luxe et de la volupté »¹⁸⁰.

A l'époque de Montesquieu, depuis plusieurs siècles, l'esclavage est accepté et légitimé par l'Église. Le philosophe ne manque pas de critiquer ce choix avec ironie : « On ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu, qui est un être très sage, ait mis une âme, surtout une âme bonne, dans un corps tout noir »¹⁸¹. Mais l'Église ne dit-elle pas que les hommes sont tous des enfants d'Adam ? Montesquieu dénonce l'incohérence de l'Église, tournant à la dérision le message divin selon lequel les hommes seraient égaux, tandis que dans les faits, les blancs affirment leur supériorité sur les noirs, en les réduisant à l'esclavage. Et il ajoute : « Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes ; parce que, si nous les supposions des hommes, on commencerait à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes chrétiens »¹⁸². Montesquieu met ainsi l'Église face à ses contradictions. Les noirs ne sont pas considérés comme des hommes, ils sont déportés sous prétexte d'être convertis, mais sont en réalité principalement utilisés comme esclaves. L'ironie de Montesquieu réside dans cette contradiction : les Européens n'ont pas d'autre choix que de considérer les noirs d'Afrique comme des êtres inférieurs, sans quoi ils n'agiraient pas en « bons chrétiens ». Ainsi, l'Église, réduisant les noirs à un statut inférieur, justifie sa volonté de domination et s'assure que son comportement soit moins condamnable.

Dans son « De l'esclavage des nègres », Montesquieu utilise l'ironie afin de dénoncer

178 EHRARD Jean, « Audace théorique, prudence pratique : Montesquieu et l'esclavage colonial », p. 30.

179 MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, XV, 5, p. 393.

180 LARRÈRE Catherine, « Économie politique et esclavage au XVIII^e siècle, une rencontre tardive et ambiguë », p. 220.

181 MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, XV, 5, p. 393.

182 *Ibid*, p. 393.

l'esclavage et, comme chez Socrate, « il ne s'agit pas de faire lire, mais de faire penser ». Ainsi, Montesquieu ne réfute pas seulement les arguments des esclavagistes, il emploie l'ironie afin de mener ses lecteurs à réfléchir à la fragilité de la défense de l'esclavage.

V. B. 2. La postérité de l'ironie

Avec la publication des *Lettres persanes* en 1721, puis de *L'Esprit des lois* en 1748, Montesquieu a institutionalisé l'usage de l'ironie, faisant de ce procédé « l'arme suprême des Lumières contre l'absurde, l'injustice et le préjugé ».¹⁸³

Dans son combat contre l'esclavage, Voltaire, par exemple, à l'image de Montesquieu, fait usage de l'ironie, notamment dans son ouvrage *Candide ou l'optimisme*, paru en 1759. Au chapitre XIX de cet ouvrage, l'auteur met en scène Candide faisant la rencontre, en Surinam, d'un esclave attendant son maître, M. Venderdendur. Voltaire ne manque pas d'y dénoncer subtilement le Code noir. L'esclave est trouvé par Candide dans un état pitoyable : un caleçon pour tout vêtement, une main et une jambe coupées. Dans cet extrait, Voltaire s'en prend particulièrement aux articles 25 et 38 et du *Code noir* :

« Seront tenus les maîtres de fournir à chacun esclave par chacun an deux habits de toile ou quatre aulnes de toile, au gré des dits maîtres ».

« L'esclave fugitif qui aura été en fuite pendant un mois à compter du jour que son maître l'aura dénoncé en justice, aura les oreilles coupées et sera marqué d'une fleur de lis sur une épaule ; et s'il récidive une autre fois à compter pareillement du jour de la dénonciation, aura le jarret coupé et il sera marqué d'une fleur de lis sur l'autre épaule ; et la troisième fois il sera puni de mort »¹⁸⁴.

En blâmant ces pratiques rendues légales par le Code noir, Voltaire, à l'image de son prédécesseur Montesquieu, ne manque pas de rappeler, à travers la voix de l'esclave, que « c'est à ce prix que vous mangez du sucre en Europe »¹⁸⁵. Cette phrase fait directement écho à celle de Montesquieu : « Le sucre serait trop cher, si l'on ne faisait travailler la plante qui le produit par des esclaves »¹⁸⁶.

Voltaire critique ensuite la théorie des races. Lorsque l'esclave est vendu, arraché à sa famille, sur la côte de Guinée, sa mère lui dit : « ... tu as l'honneur d'être esclave de nos seigneurs les blancs, et tu fais par là la fortune de ton père et de ta mère »¹⁸⁷. La notion de contraire,

183 EHRARD Jean, « Audace théorique, prudence pratique : Montesquieu et l'esclavage colonial », p. 30.

184 BRETEAU Jean, LANCELIN Marcel, *Des chaînes à la liberté*, pp. 17 et 19.

185 VOLTAIRE, *Candide ou l'optimisme*, texte présenté par POMEAU René, Paris, Nizet, 1966, p. 160.

186 MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, XV, 5, p. 393.

187 VOLTAIRE, *Candide ou l'optimisme*, p. 160

représentative de l'ironie, est bien présente ici. Pour Voltaire, il est inimaginable que les personnes déportées en Amérique et réduites en esclavage puissent se réjouir de leur sort. Les blancs se sont rendus eux-mêmes seigneurs des noirs, par la domination, et ne leur sont, par nature, en aucun cas supérieurs.

Dans la suite de ce chapitre, Voltaire s'en prend également à l'Église, toujours avec ironie : « Les fétiches hollandais qui m'ont converti me disent tous les dimanches que nous sommes tous enfants d'Adam, blancs et noirs. Je ne suis pas généalogiste ; mais si ces prêcheurs disent vrai, nous sommes tous cousins issus de germains. Or vous m'avouerez qu'on ne peut pas en user avec ses parents d'une manière plus horrible »¹⁸⁸. Comme Montesquieu, Voltaire renvoie l'Église face à la contradiction entre le message de paix et d'égalité entre les hommes qu'elle diffuse et la réalité de ses actions. Les chrétiens européens convertissent les Africains, certes, mais les traitent malgré cela comme des êtres inférieurs. Ainsi, faire de tous les hommes des enfants d'Adam en réduisant une partie de ces derniers à l'esclavage semble bien dérisoire.

Les arguments de Montesquieu sont donc repris par Voltaire, mais aussi par d'autres philosophes des Lumières, ce qui témoigne de son héritage. Ce dernier a fait de l'esclavage un combat dont l'ironie est la principale arme offensive.

V. C. L'ironie contre l'absurde : Montesquieu réfute Aristote

V. C. 1. Montesquieu contre Aristote : un combat à distance ?

Dans sa formule que nous avons déjà citée, J. Ehrard affirme que l'ironie est « l'arme suprême des Lumières contre l'absurde, l'injustice et le préjugé ». Nous avons défendu, à plusieurs reprises, les liens étroits qui existent entre Montesquieu et Aristote, et le choix de l'ironie pour dénoncer l'esclavage confirme la proximité de ces deux philosophes. En témoigne les quatre versions des *Politiques* que possède Montesquieu, dont deux traductions, celle de Nicole Oresme (1372) et de Régius (1568), achetées en 1743¹⁸⁹. Montesquieu se plonge donc dans *Les Politiques* durant la rédaction de *L'Esprit des lois*. Cela n'est pas sans influence sur les propos de Montesquieu, ce que nous pouvons observer lorsque le Philosophe écrit : « Aristote veut prouver qu'il y a des

¹⁸⁸ *Ibid*, p. 161.

¹⁸⁹ GOYARD-FABRE Simone, *Montesquieu : la Nature, les Lois, la Liberté*, Paris, P.U.F., 1993, p. 3.

esclaves par nature ; et ce qu'il dit ne le prouve guère »¹⁹⁰.

Le combat est ainsi lancé : Montesquieu rejette la théorie de l'esclave par nature établie par Aristote. Mais si nous pouvons opérer de la distance entre ces deux idéologies, nous pouvons également rapprocher les deux philosophes, la théorie aristotélicienne de l'esclavage n'ayant jamais été réfutée avant Montesquieu.

Ce combat va au-delà de l'idéologie et réside également dans le choix du style de discours de Montesquieu. En effet, l'utilisation de l'ironie n'est pas le fruit du hasard. Tandis qu'il rédige *L'Esprit des lois*, Montesquieu lit *Les Politiques* d'Aristote, dont nous avons vu que l'extrait principal sur l'esclavage emprunte les codes de l'absurde. L'ironie devient alors un moyen de combattre l'absurde. Au raisonnement par l'absurde qui a permis de mettre fin à toute contestation sur la légitimité de l'institution esclavagiste, Montesquieu répond avec ironie pour démontrer l'absurdité de l'institution esclavagiste.

Ainsi, Aristote a-t-il entériné le débat sur l'esclavage et cette pratique s'est développée à travers les siècles, sans être remise en question. Il faut attendre le XVIII^e siècle et l'ironie cinglante de Montesquieu pour que cette théorie soit réfutée. C'est à partir de ce dernier que naît le mouvement anti-esclavagiste, qui donnera lui-même naissance au mouvement abolitionniste. Ainsi, nous pouvons parler d'une certaine contiguïté entre Aristote et Montesquieu. En effet, dans l'ensemble du livre XV de *L'Esprit des lois*, Montesquieu attaque l'esclavage antique autant que l'esclavage Moderne. C'est pourquoi nous pouvons trouver chez Montesquieu des exemples historiques concernant la Rome antique ou encore l'Espagne moderne : Montesquieu combat l'esclavage dans sa globalité. Cependant, il ne faut pas perdre de vue que le combat de Montesquieu est avant tout dirigé contre celui qui est à l'origine de la légitimité de l'esclavage : Aristote.

V. C. 2. La prédominance de la loi

Lorsqu'il réfute les trois manières pour lesquelles il est possible de devenir esclave (droit de la guerre, dettes, naissance), Montesquieu se réfère au code de Justinien, daté de 528 pour sa première version. Le premier des arguments rejeté par Montesquieu provient de la théorie aristotélicienne de l'esclavage. Le Philosophes des Lumières rejette en effet le droit de rendre des captifs de guerre esclaves : « Tout le droit que la guerre peut donner sur les captifs, est de s'assurer

190 MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, XV, 7, p. 395.

tellement de leur personne, qu'ils ne puissent plus nuire »¹⁹¹. Montesquieu rejette donc la pratique du temps d'Aristote, que ce dernier justifie, selon laquelle les vaincus de guerre sont des esclaves naturels. Aristote prétend que les vaincus sont par nature inférieurs aux vainqueurs, la guerre étant liée à l'excellence et donc à la vertu, mais il n'en est pas de même pour Montesquieu. D'après lui, ces hommes étaient des citoyens, au moins des hommes libres, dans leur pays. Le droit naturel étant supérieur au droit de la guerre, il n'est pas permis d'ôter la liberté de ces hommes mais seulement de les empêcher de nuire. Montesquieu s'oppose ainsi à Aristote : dans le cadre d'une guerre, les vaincus ne peuvent être réduits à l'état d'esclaves.

La deuxième pratique à laquelle s'attaque Montesquieu est plus surprenante, le Philosophe rejetant l'esclavage pour dette : « Vendre sa qualité de citoyen est un acte d'une telle extravagance, qu'on ne peut pas la supposer dans un homme »¹⁹². Cette pratique a été abolie à Athènes en 594 par le législateur Solon et on ne la retrouve plus après « la loi de Poetelia généralement datée de 326 av. J.-C. »¹⁹³. Cette pratique ayant été abolie, il reste deux options : soit les Romains achetaient des esclaves barbares qui s'étaient vendus pour dettes dans leur région, soit cela résulte, de la part de Montesquieu comme de beaucoup d'autres, d'une « confusion entre les différentes formes possibles de vente »¹⁹⁴. Toutefois, lorsque Montesquieu aborde cette question, le but est à nouveau de démontrer que le droit naturel est supérieur au droit civil. Les hommes ne peuvent pas être réduits en esclavage même par leur propre volonté.

La troisième forme d'esclavage rejetée par Montesquieu provient à nouveau de la théorie aristotélicienne de l'esclavage : il s'agit de l'esclavage par naissance. Chez le Stagirite, la naissance rend esclave par nature les enfants nés de parents esclaves. Mais pour Montesquieu, la filiation n'est pas un argument recevable car « celle-ci tombe avec les deux autres. Car si homme n'a pu se vendre, encore moins a-t-il pu vendre son fils qui n'était pas né : si un prisonnier de guerre ne peut être réduit en servitude, encore moins ses enfants »¹⁹⁵. Encore une fois, il s'agit, pour Montesquieu, d'affirmer la toute-puissance du droit naturel sur le droit civil. On ne peut justifier l'esclavage par des thèses naturalistes si ce sont les hommes qui l'ont institutionnalisé.

Ainsi, lorsqu'il dénonce l'esclavage, Montesquieu utilise, dans un premier temps, le discours sérieux pour aborder « tout ce à quoi on ne peut pas ne pas croire [...], dont on ne peut nier la vérité »¹⁹⁶ : c'est-à-dire la primauté du droit naturel, allant à l'encontre de la théorie de l'esclave par

191 MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, XV, 4, p. 390.

192 *Ibid*, XV, 4, p. 390.

193 TESTARD Alain, « Importance et signification de l'esclavage pour dettes », in *Revue française de sociologie*, 2000, 41-4, p. 627.

194 *Ibid*, p. 628.

195 MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, XV, 4, p. 391.

196 HAMON Philippe, *L'ironie littéraire. Essai sur les formes de l'écriture oblique*, p. 64.

nature. Dans un second temps, le Philosophe utilise l'ironie afin de faire réfléchir les esclavagistes à leurs pratiques, qu'il considère dérisoires.

En somme, en dénonçant l'esclavage, Montesquieu s'en prend directement à la théorie aristotélicienne. En effet, le Stagirite avait clos le débat sur l'esclavage en légitimant et naturalisant son institution. Le combat de Montesquieu est à la fois idéologique, il justifie par la primauté du droit naturel qui fait de l'esclavage une institution illégitime, et rhétorique, à travers l'utilisation de l'ironie, Montesquieu démontre que les arguments qui justifient cette institution sont insignifiants.

Ainsi, par son idéologie mais aussi l'ironie, Montesquieu est devenu le véritable précurseur du mouvement anti-esclavagiste, qui deviendra, quelques décennies plus tard, le mouvement abolitionniste. C'est ainsi que P. Schoentjes déclare : « Aujourd'hui, l'historien peut voir dans l'ironie le moteur de certaines évolutions de la société »¹⁹⁷.

197 SCHOENTJES Pierre, *Poétique de l'ironie*, p 9.

Chapitre VI

La théorie des climats : discours sérieux ou ironique ?

Nous avons émis plus haut une hypothèse : lorsqu'il analyse la théorie des climats, Montesquieu pourrait être ironique. P. Hamon déclare à ce propos « Une part importante de l'ironie d'un Voltaire, par exemple, repose sur l'exposé sentencieux et méticuleux de raisonnements de causalité ou d'implication dévoyés (« si... alors » ; « parce que... alors » ; « car » ; « donc ») où sont dénoncés en même temps les institutions gardiennes de la règle, les contenus et la forme même, syllogistique et déductive, de la pensée sérieuse et institutionnalisée »¹⁹⁸. Cela s'applique également à Montesquieu qui commence son « De l'esclavage des nègres » ainsi que son livre XIV de *L'Esprit des lois* par cette formule conditionnelle en « si... alors ».

Outre le fait que cette théorie ne corresponde pas à l'idéologie de Montesquieu, lorsque le Philosophe écrit : « S'il est vrai que le caractère de l'esprit et les passions du cœur soient extrêmement différents dans les divers climats, les *lois* doivent être relatives et à la différence de ses passions, et à la différence de ses caractères »¹⁹⁹, il poursuivrait simplement l'un de ses objectifs : valoriser les lois et montrer l'impact qu'elles peuvent avoir sur un État, un peuple.

En rejetant la théorie des climats, Montesquieu affirme la supériorité de la loi envers les thèses naturalistes. Ainsi, lorsqu'un gouvernement despotique pratique l'esclavage, cela résulte

198 HAMON Philippe, *L'ironie littéraire. Essai sur les formes de l'écriture oblique*, p. 67.

199 MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, XIV, 1, p. 373.

uniquement de l'action humaine et de ses mauvaises lois.

VI. A. La théorie des climats pour dénoncer l'esclavage

La théorie des climats permet à Aristote d'appuyer son argumentation et faire d'une catégorie d'hommes des esclaves naturels. En effet, quand il affirme que les peuples des régions froides « sont pleines de cœur mais sont plutôt dépourvues d'intelligence et d'habileté », il en fait des êtres inférieurs, incapable d'atteindre la vertu accomplie. Il en va de même pour les peuples des régions chaudes, qui « ont l'âme intelligente et habile, mais sont sans courage », qui sont donc également inférieurs. Aussi, seuls les Grecs, qui vivent dans un climat tempéré, peuvent donc atteindre la vertu accomplie, c'est pourquoi ils sont supérieurs aux Barbares. Cette supériorité se traduit par leur capacité à vivre en cité et à commander les autres. Les Barbares, puisqu'ils ne vivent pas dans le cadre de la cité, sont inférieurs : la théorie d'Aristote ne repose donc pas uniquement sur le droit et la vertu, mais aussi sur des traits culturels.

Montesquieu, fin connaisseur des *Politiques*, sait probablement qu'Aristote définit comme inférieurs ceux qui ne sont pas de culture grecque et ne vivent pas selon la même organisation politique et sociale. Le Philosophe des Lumières ne dénonce pas uniquement la pratique moderne de l'esclavage, mais l'esclavage dans sa globalité, tel qu'il existe depuis l'Antiquité. Comme le souligne J. Ehrard, Montesquieu « rapproche explicitement esclavage antique et condition servile de son temps »²⁰⁰. Nous le constatons en effet dans *L'Esprit des lois*, lorsque Montesquieu met en évidence l'injustice commise par l'opresseur qui réduit en esclavage des peuples à la culture différente de la sienne : « J'aimerais autant dire que le droit de l'esclavage vient du mépris qu'une nation conçoit pour une autre, fondé sur la différence des coutumes »²⁰¹. Puis il illustre ces propos :

« Lopès de Gama, dit « que les Espagnols trouvèrent, près de Sainte Marthe, des paniers où les habitants avaient des denrées ; c'étaient des cancre, des limaçons, des cigales, des sauterelles. Les vainqueurs en firent un crime aux vaincus ». L'auteur avoue que c'est là-dessus qu'on fonda le droit qui rendait les Américains esclaves des Espagnols ; outre qu'ils fumaient du tabac, et qu'ils ne se faisaient pas la barbe à l'espagnole »²⁰².

Lorsqu'il dénonce l'esclavage, Montesquieu réfute donc l'ensemble de la théorie aristotélicienne : ni le droit de la guerre, ni la naissance, ni l'origine géographique, ni les différences culturelles ou biologiques ne peuvent faire d'un homme un esclave par nature. Ces facteurs ne

200 EHRARD Jean, « Audace théorique, prudence pratique : Montesquieu et l'esclavage colonial », p. 34.

201 MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, XV, 3, p. 391.

202 *Ibid*, XV, 3, p. 392.

justifient en aucun cas la supériorité d'une ethnie sur une autre.

Une fois de plus, Montesquieu reprend les arguments d'Aristote afin de mieux s'y opposer. Il ne nie pas les nombreuses différences qui existent entre les coutumes des Européens et celles des Américains, mais refuse d'admettre que ces dernières fassent des seconds des esclaves par nature. De fait, Montesquieu s'oppose à la théorie des climats telle que l'utilise Aristote dans sa justification de l'esclavage.

VI. B. La théorie des climats pour dénoncer le despotisme

Pour C. Larrère, ou encore B. Binoche, Montesquieu a introduit le despotisme en politique²⁰³. Le despotisme trouve son origine étymologique dans le terme grec *despotès*, qui signifie chez Aristote « maître de maison »²⁰⁴. Ce pouvoir s'exerce, selon Aristote tel qu'il l'expose dans *Les Politiques*, de manière unilatérale, du maître sur son esclave. Pour le Philosophe, il ne s'agit pas d'un pouvoir politique car, bien qu'il soit exercé par un citoyen, il s'applique sur un esclave, c'est-à-dire sur un non-citoyen. Or, un pouvoir politique est un pouvoir qu'exerce un citoyen sur un autre citoyen. Montesquieu choisit volontairement de nommer ainsi ce nouveau gouvernement. En effet, à la manière de M. I. Finley qui déclare qu'« un aspect de l'histoire grecque, en bref, est la marche, main dans la main, de la liberté et de l'esclavage », nous pouvons affirmer qu'un aspect important de la philosophie de Montesquieu est la marche, main dans la main, du despotisme et de l'esclavage. Montesquieu reprend donc directement Aristote et fait de la relation de *despotès* un régime politique, ce qui constitue en soi une critique du gouvernement despotique, pour les raisons évoquées plus haut.

Dans son article « Audace théorique, prudence pratique : Montesquieu et l'esclavage colonial », J. Ehrard souligne un point important : « Montesquieu condamne absolument l'esclavage dans son principe, mais il en explique la présence par le contexte de certains pays »²⁰⁵, avant d'affirmer qu'après avoir travaillé de nombreuses années sur *L'Esprit des lois* et Montesquieu, il ne parvient pas à expliquer cette contradiction. En effet, il est difficile de comprendre la raison pour laquelle Montesquieu condamne l'esclavage en même temps qu'il déclare :

203 LARRÈRE Catherine, *Actualité de Montesquieu*, p. 50. Nous trouvons également cette thèse chez BINOCHÉ Bertrand, « Despotisme », in Dictionnaire Montesquieu [en ligne], sous la direction de Catherine Volpillac-Augier, ENS de Lyon, septembre 2003. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1367168359/fr>.

204 BAILLY A, *Le Grand Bailly*, p. 448.

205 EHRARD Jean, « Audace théorique, prudence pratique : Montesquieu et l'esclavage colonial », p. 37.

« Dans les pays despotiques, où l'on est déjà sous l'esclavage politique, l'esclavage civil est plus tolérable qu'ailleurs. Chacun y doit être assez content d'y avoir sa subsistance et la vie. Ainsi, la condition de l'esclave n'y est guère plus à charge que la condition du sujet »²⁰⁶.

Dans cet extrait, Montesquieu explique qu'au sein du gouvernement despotique dans lequel le souverain règne « sans lois et sans règles, [et] entraîne tout par sa volonté et par ses caprices »²⁰⁷, tous les sujets sont des esclaves. Le choix de nommer ce gouvernement « despotique » prend tout son sens : le souverain règne sur son peuple comme le *despotès* sur son maître. Nous pourrions donc penser que pour cette raison, parce que tous les sujets d'un gouvernement despotique sont des esclaves politiques, alors nous pouvons atténuer la présence d'esclaves civils. Or, Montesquieu condamne fermement la pratique de l'esclavage dans son principe. Dans le livre XIV de *L'Esprit des lois*, si nous admettons que Montesquieu est ironique lorsqu'il évoque la théorie des climats, alors, l'ironie dénoncerait l'absurdité de cette dernière et affirmerait la supériorité des lois sur le climat. De ce fait, la condition des habitants d'un État résulte du gouvernement et ses lois et non de sa position géographique et son climat. Montesquieu le précise au chapitre 5, au titre éloquent : « Que les mauvais législateurs sont ceux qui ont favorisé les vices du climat, et les bons sont ceux qui s'y sont opposés » ; Montesquieu déclare qu'en Inde, le peuple est oisif en raison de leurs lois et coutumes, qui prônent l'inaction. Au contraire, en Chine, où le climat ne diffère pas tant, les législateurs ont poussé le peuple à être actifs, « à remplir les devoirs de la vie »²⁰⁸. Les lois des hommes, adaptables, sont donc supérieures à celles du climat.

En établissant la supériorité des lois humaines, Montesquieu réfute donc la théorie des climats, ce qui nous révèle davantage son idéologie. Ainsi, il n'est plus possible d'expliquer ni le despotisme, ni la pratique de l'esclavage. Un aspect des plus importants de la philosophie de Montesquieu consiste à établir une corrélation dans le fonctionnement du despotisme et de l'esclavage. En affirmant la primauté de la loi, Montesquieu dénonce à la fois le despotisme, qui ne devrait pas exister puisque régi par aucune loi, mais aussi l'esclavage, qui ne peut être pratiqué que dans un gouvernement sans lois. Montesquieu ne tolère donc pas l'esclavage dans les gouvernements despotiques, il condamne fermement ces deux pratiques. Il affirme « Parce que les lois étaient mal faites, on a trouvé des hommes paresseux ; parce que ces hommes étaient paresseux, on les a mis en esclavage »²⁰⁹. L'esclavage et le despotisme proviennent de mauvaises lois dictées par les hommes, ou d'une absence de lois et non de l'influence du climat sur les hommes. Chez Montesquieu, seule la loi prime.

206 MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, XV, 1, p. 389.

207 *Ibid*, II, 1, p. 131.

208 *Ibid*, XIV, 5, p. 379.

209 *Ibid*, XV, 8, p. 396.

VI. C. Montesquieu est-il idéaliste ?

Dans le premier chapitre de la seconde partie de la *Défense de L'Esprit des lois*, Montesquieu écrit : « Ceux qui auront quelques lumières verront, du premier coup d'œil, que cet ouvrage a pour objet les lois, les coutumes et les divers usages de tous les peuples de la terre »²¹⁰. Les lois étant donc au cœur de l'ouvrage de Montesquieu, il s'agit désormais d'étudier leur impact sur les populations concernées.

Avec *L'Esprit des lois*, Montesquieu vise un public large, il écrit pour toute personne souhaitant s'intéresser à la chose publique, mais, nous l'avons dit plus haut, le nombre de ses lecteurs est limité par le prix exorbitant de l'ouvrage. En visant un public étendu, Montesquieu propose à ses lecteurs de réfléchir sur des sujets politiques, et notamment sur les lois qui conditionnent les États.

Comme évoqué précédemment, lorsqu'il s'intéresse à la théorie des climats, Montesquieu est certainement ironique. « L'ironie ayant toujours quelque chose de « sérieux » à dire, quelque chose qui lui tient à cœur »²¹¹, il s'agit pour Montesquieu, à nouveau, non « de faire lire, mais de faire penser ». Ainsi, la théorie des climats ne serait qu'une raillerie permettant au Philosophe non seulement de dénoncer l'absurdité de cette théorie, mais, surtout, de diffuser un message bien plus important à ses yeux, message qui lui tient à cœur : la primauté de la loi. De la même manière qu'il le fait pour l'esclavage en général, reprendre les arguments de la théorie des climats permet à Montesquieu de tourner ces derniers au ridicule, tout en valorisant l'importance des lois humaines.

P. Schoentjes écrit : « Tout ironiste est un idéaliste, en ce sens qu'il croit à la perfectibilité de l'homme : au moment où il marque un rejet, l'ironiste exprime simultanément son adhésion à un monde parfait auquel il aspire ou dont il a la nostalgie »²¹². Dans ce sens, Montesquieu est un idéaliste. Par l'usage de l'ironie, il cherche à provoquer chez ses lecteurs une introspection, combat l'esclavage et démontre l'importance, pour un gouvernement et au sein d'une société, d'avoir des lois justes. En somme, il souhaite améliorer la condition humaine. Il ne s'agit pas, comme Platon, d'établir le modèle d'une cité idéale. Le travail de Montesquieu s'apparente à celui d'Aristote : mener une analyse du fonctionnement du gouvernement afin d'en ressortir les meilleures institutions possibles.

210 MONTESQUIEU, *Défense de L'Esprit des lois*, in MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, tome II, présentation par GOLDSCHMIDT Victor, Paris, Flammarion, 1979, p. 435.

211 HAMON Philippe, *L'ironie littéraire. Essai sur les formes de l'écriture oblique*, p. 59.

212 SCHOENTJES Pierre, *Poétique de l'ironie*, p. 87.

On pourrait ainsi retrouver ce procédé ironique chez Montesquieu ailleurs que dans « De l'esclavage des nègres ». Les premières lignes du livre XIV de *L'Esprit des lois* sont identiques et possèdent une forme en « si... alors ». Si seule cette construction littéraire conditionnelle ne suffit pas à prouver l'ironie de cet extrait, il existe d'autres arguments allant dans ce sens. En effet, Montesquieu en tournant à la dérision la théorie des climats, la dénonce. De ce fait, il démontre la primauté de la loi envers cette dernière.

De plus, cette démonstration renforce les liens établis par Montesquieu entre le despotisme et l'esclavage : c'est parce qu'il n'y a pas de lois, ou des mauvaises lois, que le despotisme favorise l'esclavage. Ainsi, despotisme et esclavage sont le fruit de l'homme, de la loi civile et non du climat. Si Montesquieu « tolère » l'esclavage dans les gouvernements despotiques, ce n'est que pour renforcer l'importance des lois.

Ainsi, en utilisant l'ironie, Montesquieu cherche à dénoncer les « mauvaises pratiques » que l'on trouve dans les différentes régions du monde, en amenant ses lecteurs à réfléchir sur ces sujets. Il espère donc que ces derniers prendront conscience de ces problèmes par eux-mêmes : en ce sens, Montesquieu est idéaliste.

Conclusion de la deuxième partie

Dans son ouvrage *La démocratie contre les experts*, P. Ismard a largement démontré l'importance des esclaves publics dans l'Athènes démocratique. Ces derniers occupent des fonctions indispensables et possèdent, de ce fait, des savoir-faire que la cité se refuse d'attribuer à des citoyens, afin que ces derniers puissent s'adonner entièrement à la politique, toutefois sans s'en servir à des fins politiques : se faire élire en tant que magistrat.

Aristote ne s'étend pas sur ce sujet. La question des esclaves publics ne coïncide pas avec les objectifs des *Politiques*, qui consiste à expliquer à l'ensemble des citoyens en place et en devenir ce qu'est un pouvoir politique et comment il convient de gouverner. Cependant, il est évident qu'il est conscient de l'importance des esclaves publics, autant que de celle des esclaves privés, qu'il estime indispensables au bon fonctionnement de la cité athénienne.

De même, d'après le Stagirite, sans eux, les hommes ne pourraient s'adonner à la politique et à la philosophie. Cela signifie être privés de leur fonction de citoyens. Afin d'appuyer sa théorie, Aristote utilise l'absurde, qui lui sert notamment à prouver le caractère indispensable de l'institution esclavagiste. Selon lui, il ne sera possible de se passer des esclaves que lorsque les machines seront capables de les remplacer en agissant par elles-mêmes. Les esclaves existent dans le passé, dans le présent et dans le futur. L'utilisation rhétorique de l'absurde par Aristote place l'éventualité d'un monde sans esclave, hors de l'Histoire. La théorie aristotélicienne de l'esclavage et son discours par l'absurde ont permis de rendre l'esclavage légitime, sans que cela ne soit remis en question pendant

de nombreux siècles, mettant fin à ce débat.

Ce n'est qu'au XVIII^e siècle, sous la plume de Montesquieu, que cette dernière est remise en cause. Ce dernier n'hésite pas à citer Aristote et à affirmer qu'on ne peut être un esclave par nature et qu'il ne s'agit pas d'une institution légitime. Pour ce faire, le Philosophe utilise de nombreux arguments et, à l'image de son prédécesseur, choisit un procédé littéraire spécifique, l'ironie, afin de dénoncer l'esclavage. Ainsi, Montesquieu reprend les arguments des esclavagistes afin de les tourner en ridicule et d'en réfuter l'institution. L'ironie est également un moyen, pour Montesquieu, de répondre au raisonnement par l'absurde d'Aristote et de s'attaquer directement à celui qui a légitimé l'esclavage.

Ainsi, nous comprenons qu'il existe bien une proximité entre Aristote et Montesquieu. Si le philosophe des Lumières ne cesse de s'opposer au Stagirite, cela prouve qu'il le lit, l'étudie et connaît parfaitement son point de vue. Si nous ne pouvons affirmer qu'Aristote soit un modèle pour Montesquieu, il est évident que ce dernier fonde sa réflexion en partie sur celle de son prédécesseur.

En utilisant l'ironie, Montesquieu combat également d'autres idées : par l'intermédiaire de l'analyse de la théorie des climats, il dénonce le despotisme et l'esclavage et affirme l'importance de la « bonne » loi en politique. Aristote et Montesquieu ne révèlent pas seulement leur idéologie grâce à leurs arguments, ou la construction littéraire de leurs œuvres, mais aussi par leur rapport à l'Histoire.

TROISIÈME PARTIE

Aristote, Montesquieu et le rapport à l'Histoire

Introduction de la troisième partie

La notion d'Histoire, évoquée dans ce titre, mérite d'être éclaircie. Nous pourrions en effet nous interroger sur ce qu'est exactement l'Histoire. Cela s'avère être un exercice très difficile, car il nécessite une profonde réflexion sur les fondements même de la discipline. Pour ce faire, il convient de revenir à Hérodote (vers 485 – vers 425 avant notre ère), considéré comme le « père de l'Histoire » et d'étudier Thucydide (vers 460 – vers 399 avant notre ère), que l'historiographie désigne aujourd'hui comme le premier historien. Il serait également indispensable de se questionner sur la manière dont l'Histoire a été conçue durant la longue période qui a suivi ces précurseurs, jusqu'à nos jours. En somme, afin de définir l'Histoire, il est nécessaire de faire l'Histoire de l'Histoire. Un tel travail mériterait une étude exhaustive, ce que nous ne pouvons effectuer ici, et qui a déjà été menée à plusieurs reprises : nous ne prétendons pas pouvoir en proposer une meilleure analyse. Il ne s'agit donc pas de définir l'Histoire, mais bien ce que nous entendons par le terme « Histoire ».

À travers les exemples d'Aristote et de Montesquieu, tout en conservant une perspective comparatiste, nous étudierons les rapports qu'entretiennent ces deux philosophes avec leur passé. Lorsqu'ils abordent le thème de l'esclavage, ce qui est également valable pour de nombreux autres thèmes, Aristote et Montesquieu utilisent maintes références au passé : pourquoi ? Nous verrons que cette démarche leur sert à répondre aux problèmes de leur présent, ici l'esclavage, dans le but d'améliorer le futur. Il s'agira donc d'interroger « les articulations du passé, du présent et du

futur »²¹³. En somme, au terme « Histoire » conviendrait mieux celui de « régime d'historicité », d'après la formule choisie par F. Hartog.

Afin d'analyser ces différentes interactions avec le temps, nous étudierons ce que représente l'Histoire pour chacun de ces philosophes, ainsi que la manière dont ces derniers utilisent le passé dans leur argumentaire.

213 HARTOG François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, seuil, 2012 (1ère Ed. 2003), p. 38.

Chapitre VII

Entre mémoire et Histoire

Parler d'Histoire avec un grand « H » peut sembler anachronique dans une étude qui se focalise sur Aristote et Montesquieu, car elle désigne en effet la discipline scientifique qui s'est construite après les guerres napoléoniennes, dans les années 1810, en Allemagne. Toutefois, l'Histoire, en tant que démarche, existait déjà du temps de Montesquieu, aussi bien que de celui d'Aristote. L'Histoire est utilisée de manière différente par chacun de ces philosophes mais, dans les deux cas, elle représente une part non négligeable de la construction de leur argumentation.

De nos jours, les travaux des Anciens sont considérés comme des sources historiques : il n'en a pas toujours été ainsi. Avant la rupture qui se crée avec la Révolution française, ils étaient considérés comme des modèles à suivre. Après cette période dite de l'*historia magistra vitae* naît le régime moderne d'historicité. Désormais, les Anciens ne représentent plus un modèle à imiter, on ne se tourne plus vers le passé afin d'éclairer l'avenir ; la démarche est inversée, le passé s'éclaire à la lumière du futur, on se tourne volontiers vers l'avenir.

Aristote et Montesquieu se situent tous deux dans le régime ancien d'historicité. Ils se tournent vers le passé pour éclairer le présent, l'avenir. S'ils n'ont pas la même conception et n'accordent pas la même importance à l'Histoire, lorsqu'ils se réfèrent au passé, les deux philosophes ont le même objectif : ce dernier doit être instructif et valoriser leurs propos.

VII. A. L'Histoire selon Aristote

Afin de comprendre la manière dont Aristote perçoit l'Histoire, il conviendra d'abord de le rapprocher de Thucydide et sa conception de l'Histoire. Nous focaliserons ensuite notre propos sur Aristote, la poésie et l'Histoire afin de cerner, avec plus de précision, la position d'Aristote envers ces deux disciplines.

VII. A. 1. Thucydide et les fondements de l'Histoire

Avant d'être historien, Thucydide était, en 424 avant notre ère, l'un des stratèges d'Athènes, c'est-à-dire un magistrat militaire élu pour une durée d'un an²¹⁴. Autrement dit, il était alors à la tête d'une armée, en pleine guerre du Péloponnèse, opposant Athènes et la ligue de Délos à Sparte et à la ligue du Péloponnèse, entre 431 à 404 avant notre ère. En 424, Thucydide est donc chargé de défendre la cité d'Amphipolis, située au nord de la Mer Égée. Cette dernière constitue un véritable point stratégique pour Athènes, en raison de ses ressources en bois et en minerais d'or, qui permettent notamment à la cité de constituer sa flotte. Mais Thucydide est vaincu par le commandant spartiate Brasidas, ce qui lui vaut d'être exilé d'Athènes pour vingt années. L'homme se met alors à voyager en Grèce et entreprend de raconter le conflit qui oppose Athènes et Sparte, dans un souci constant de vérité. Afin d'y parvenir, il se rend sur place, recherche, observe et recueille des témoignages. Il entreprend ensuite de démêler le vrai du faux, le mythe de la réalité et ordonne ses indices, dans une volonté d'impartialité, ayant vécu le conflit du point de vue athénien puis lacédémonien, du fait de son exil. Ainsi, selon Thucydide, l'Histoire doit d'abord s'efforcer d'exposer des faits, au plus proche de la réalité d'un conflit, et non justifier une prise de position.

En recherchant la vérité, Thucydide rejette la tradition orale et la mémoire « qui non seulement oublie, se trompe, mais qui, toujours encline à répondre à l'attente des auditeurs, déforme »²¹⁵. Aussi écarte-t-il les poètes de son temps, car ce sont eux qui perpétuent cette tradition et, en l'absence d'enquête ou de recherches, ne sont pas à la recherche de la vérité et peuvent amener à croire en ce qui est faux.

214 DE ROMMILLY Jacqueline, « THUCYDIDE (env. 460 – env. 400 av. J.-C.), in *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 12 septembre 2020. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/thucydide/>

215 HARTOG François, *Croire en l'histoire*, Paris, Flammarion, 2016, p. 135.

VII. A. 2. De la supériorité de la poésie sur l'Histoire

Depuis l'Antiquité et la naissance de l'Histoire, il existe une « méfiance à l'égard de la mémoire [qui] n'abandonnera [jamais] l'histoire »²¹⁶. Cette méfiance, nous l'avons vu, est bien décelable chez Thucydide, mais il n'en est pas ainsi pour Aristote qui s'en remet à la poésie. Ce qui importe n'est pas la véracité des faits mais leurs enseignements.

Aristote, comme Thucydide, distingue l'Histoire de la poésie et donc de la tradition orale. Par cette distinction, le Stagirite lie l'Histoire et la rhétorique par l'intermédiaire de la preuve. En effet, pour Aristote, la rhétorique, soit l'art de persuader, ne peut être efficace si cette persuasion n'est pas définie sur la preuve. De fait, en liant rhétorique, Histoire et preuve, Aristote se situe dans la continuité de Thucydide et de son enquête historique, destinée à démêler le vrai du faux grâce à la preuve. Pour Aristote, « l'histoire, celle des historiens, ne relève ni de la *poiesis* ni de la *mimesis*. Il revient à l'historien de *legein ta genomena*, de dire ce qui s'est passé, et non de *poiein ta genomena*, de « faire » »²¹⁷. C'est ici que, selon Aristote, se situe la frontière entre l'Histoire et la poésie : l'historien se contente de raconter ce qu'il a vu, ce qu'il s'est passé, tandis que le poète a plus de liberté car « ce n'est pas dire ce qui est arrivé qui est la tâche du poète, mais c'est dire ce qui pourrait arriver, et que le possible l'est selon le vraisemblable ou le nécessaire »²¹⁸. Ainsi, contrairement à l'historien qui raconte des faits, le poète compose des intrigues, tout en se rapprochant du cadre de la réalité.

Ce constat amène M. I. Finley, dans *Mythe, Mémoire et Histoire*, à déclarer qu'Aristote n'affectionne pas spécialement l'Histoire, qu'il estime ne pas être assez générale car cette dernière ne serait qu'une étude du présent, apportant une expérience politique. Selon lui, pour le Stagirite, la poésie serait supérieure à l'Histoire. F. Hartog reprend cette idée, entre temps confirmée par P. Ricœur, et conclut : « Si l'on suit Aristote : exclue de la *mimesis*, cantonnée au particulier, l'histoire reconnue comme pratique d'enquête est à même d'apporter un complément ou un supplément d'expérience pour aider à prendre de bonnes décisions »²¹⁹. Enfermée dans l'enquête, l'Histoire se contente de raconter le présent et non le passé puisque l'historien, comme Thucydide, doit être témoin des faits, il doit voir par lui-même avant de recueillir des témoignages. Fondamentale dans la prise de décisions, l'Histoire devient donc, avec Aristote, un instrument politique servant à ne pas commettre les mêmes erreurs que ses voisins, en répondant aux problèmes du présent. Selon

²¹⁶ *Ibid*, p. 135.

²¹⁷ *Ibid*, p. 135-136.

²¹⁸ *Ibid*, p. 142.

²¹⁹ *Ibid*, p. 147.

Aristote, la poésie, capable de raconter le passé, le présent ainsi qu'un futur probable, est logiquement supérieure à l'Histoire. De plus, elle représente un moyen de contrôler et dominer le peuple et participe à la valorisation de la philosophie et de ses acteurs.

VII. B. Montesquieu : une histoire de réception

Afin de comprendre la conception que Montesquieu se fait de l'Histoire, il est nécessaire d'établir une rapide historiographie de la discipline afin de comprendre ses évolutions et permanences, depuis l'Antiquité jusqu'au XVIII^e siècle. D'abord aux mains des historiens qui cherchent la vérité, l'Histoire devient ensuite l'affaire des orateurs, notamment avec Cicéron. À partir de ce moment, jusqu'à Montesquieu, l'Histoire devient un instrument du politique. Elle est utilisée comme instrument de morale par l'Église, dans le but de contrôler les peuples catholiques et d'asseoir son pouvoir, ou un instrument politique servant à légitimer et valoriser les rois, dynasties et États. Cela leur permet d'affirmer leur autorité.

C'est de cette Histoire qu'hérite Montesquieu, une Histoire instrumentalisée dont la recherche de la vérité ne figure plus en premier plan.

VII. B. 1. D'Aristote à Montesquieu : une présentation élémentaire de l'historiographie

Dès l'Antiquité, les érudits se tournent vers les Anciens, en qui ils voient des modèles. C'est ainsi qu'Hérodote, le « père de l'histoire », raconte l'Histoire à la manière d'Homère : il s'agit de « dire comment les choses se sont vraiment passées »²²⁰, mais pour cela, Hérodote tente de démêler le vrai du faux. Il en vient alors à séparer le monde des hommes de celui des dieux et des héros. De la même manière, Thucydide, dans sa *Guerre du Péloponnèse*, choisit de raconter le conflit en cours, sans véritablement s'affranchir du modèle homérique. La recherche de preuves pour parvenir à la vérité différencie donc Hérodote et Thucydide d'Homère, qui s'en remet aux Muses, filles de la déesse *Mnêmosunê*, Mémoire. Le modèle de l'*historia magistra vitae*, formule empruntée à Cicéron, s'applique déjà aux Grecs, qui éclairent leur présent et leur futur à la lumière du passé. Ce modèle de l'Histoire maîtresse de vie, défini par Cicéron, s'applique également aux Romains. Les historiens romains s'inscrivent donc dans la continuité des Grecs concernant leur vision de l'Histoire. Pour eux, Histoire et rhétorique entretiennent toujours des liens étroits et, même, deviennent

220 SAÏD Suzanne, « Hérodote et Thucydide lecteurs d'Homère », in *CISTA*, 1225, 2012, p. 66.

indispensables l'un à l'autre. Cicéron affirme à ce sujet que l'Histoire doit être l'œuvre des orateurs, afin que son style soit éloquent. Ce dernier a eu une grande carrière politique, en partie due à cet art oratoire dans lequel il fait intervenir l'Histoire. Avec Cicéron, l'histoire est déjà un instrument du politique.

Au cours du Moyen-Âge, avec la place prépondérante qu'occupe le christianisme, ce sont « l'histoire sainte, puis l'histoire profane [qui] sont maîtresses de vie (*magistra vitae*), modèles pour le présent. Réformer consiste alors à revenir à un temps idéal, idéalisé, qui peut être, selon les périodes, celui des premiers chrétiens, de Charlemagne ou de Saint Louis »²²¹. Durant cette période, l'histoire est d'abord entre les mains des clercs et est utilisée à des fins moralisatrices, avant de devenir un instrument politique. Cette conception politique de l'Histoire se poursuit à la Renaissance puis durant la période dite du classicisme, soit jusqu'au début du XVIII^e siècle.

Cependant, à partir de la deuxième moitié du XVI^e siècle, quelques historiens et théoriciens, sous l'impulsion de F. Patrizi (1529 – 1597) et J. Bodin (vers 1530 – 1596) tentent d'extraire l'Histoire de sa matrice politique et rhétorique. Tous deux rejettent la part de narration qui constitue l'Histoire et tentent de rétablir, comme objectif premier de la discipline, la connaissance du vrai. Ainsi, F. Patrizi écrit : « Et dire le vrai, c'est dire le fait tel qu'il est »²²². J. Bodin s'efforce également de bannir toute forme de jugement dans l'écriture de l'Histoire, qui déforme les faits et leur véracité. Néanmoins, ce courant est très minoritaire et ne parvient pas à s'imposer face au grand nombre d'érudits qui rappellent, dans la continuité de Cicéron, que l'Histoire doit être, avant tout, éloquente. Les qualités politiques et moralisatrices priment ainsi sur la recherche de la vérité. L'Histoire est donc au service des rois, dynasties et États : elle est un instrument politique.

Il faut attendre le deuxième quart du XVIII^e siècle et les débuts du mouvement des Lumières pour voir l'Histoire s'émanciper du pouvoir politique, dont elle n'hésite pas à faire la critique, notamment de l'absolutisme. Se dessine alors une Histoire érudite, par laquelle on cherche à rompre avec la narration, en dépit du plaisir des lecteurs. Toutefois, malgré ces innovations, les Lumières ne rompent pas avec le modèle de l'*historia magistra*. Ils voient toujours chez les Anciens des modèles.

L'Histoire de l'esclavage n'a pas été épargnée par cette instrumentalisation de l'Histoire, comme le souligne M. I. Finley dans *Esclavage antique et idéologie moderne*²²³. Souvent rédigée par des membres du clergé, elle a un objectif principal : défendre la position de l'Église et le rôle

221 OFFENSTADT Nicolas, « Les historiens et le temps », in *L'historiographie*, OFFENSTADT Nicolas éd., Paris, P. U. F., « Que sais-je », 2017, p. 11.

222 GUION Béatrice, « Comment écrire l'histoire : l'ars historica à l'âge classique », in *Dix-septième siècle*, vol. 246, n°1, 2010, p. 12.

223 FINLEY M. I., *Esclavage antique et idéologie moderne*, pp. 13-85.

qu'elle y a joué.

VII. B. 2. L'Histoire comme instrument politique

Montesquieu, fer de lance du mouvement des Lumières, entend bien rompre avec l'instrumentalisation de l'Histoire, de cette Histoire au service des pouvoirs. Dans ses *Pensées*, le Philosophe exprime très clairement sa position :

« Dans un siècle où l'on donne tout à l'amusement et rien à l'instruction, il y a eu des écrivains qui ont cherché à rendre leurs histoires uniquement agréables. Pour cela, ils ont choisi un seul point d'histoire à traiter, comme quelque révolution, et ils ont écrit l'histoire comme on écrit une tragédie, avec une unité d'action qui plaît au lecteur, parce qu'elle lui donne des mouvements sans peine, et qu'elle semble instruire sans besoin de mémoire ni de jugement »²²⁴.

Cette citation, très limpide, montre que Montesquieu rejette l'Histoire cicéronienne, l'Histoire des grands orateurs, qui affirme la primauté du récit. À cela, il préfère une Histoire vraie, celle qui se préoccupe de la véracité des événements et des faits rapportés ; celle qui, sans porter de jugement, saura instruire par elle-même ses lecteurs.

Montesquieu, comme d'autres personnages de son temps, rompt ainsi avec une longue tradition : l'Histoire n'est plus un instrument au service de la religion, ni de la politique. C'est sans doute ce qui a poussé L. Althusser à écrire dans son ouvrage *Montesquieu, la politique et l'histoire*, que ce dernier cherche à faire de l'Histoire une science et qu'il est peut-être le premier à étudier cette discipline sans intention particulière autre que de la restituer. Cette démarche de neutralité est-elle visible dans *L'Esprit des lois* au sujet de l'esclavage ?

Afin de répondre à cette question, il convient d'analyser une affirmation tirée du Livre XV de *L'Esprit des lois*. Montesquieu y dit ceci : « Les athéniens traitaient leurs esclaves avec une grande douceur : on ne voit point qu'ils aient troublés l'État à Athènes, comme ils ébranlèrent celui de Lacédémone »²²⁵. S'agit-il d'un constat historique neutre de la part de Montesquieu, sans intention cachée ? Dans son article « Les esclaves étaient-ils une classe ? », P. Vidal-Naquet souligne une différence importante entre l'esclavage athénien et lacédémonien. Dans la presqu'île du Péloponnèse, où se trouve la cité de Sparte, avant la conquête des Lacédémoniens, cohabitaient plusieurs peuples. Ces derniers ont été réduits en esclavage lors de cette conquête par les spartiates

224 MONTESQUIEU, *Pensées, Spicilège*, DESGRAVES Louis éd., Paris, Robert Lafont, coll. « Bouquins », 1991, p. 403.

225 MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, XV, 16, p. 401.

et ce statut a été déclaré héréditaire. Ces anciens peuples continuent d'être esclaves de génération en génération, jusqu'à l'époque d'Aristote et au-delà. Les esclaves de Sparte ont donc un passé, une origine, une langue et une culture en commun. Dans la cité athénienne en revanche, les esclaves sont des marchandises et proviennent de régions très différentes : hormis leur statut d'esclave, ils ne partagent rien. C'est la raison pour laquelle, selon P. Vidal-Naquet, les esclaves de Sparte, les hilotes, sont parvenus à s'unir et organiser plusieurs révoltes, contrairement à ceux d'Athènes. Il est ici nécessaire de préciser que Montesquieu n'apporte pas cette nuance car il se réfère avant tout, comme ses contemporains, à l'Histoire romaine.

Toutefois, Montesquieu, lecteur attentif d'Aristote durant la rédaction de *L'Esprit des lois*, devait savoir que les esclaves athéniens n'étaient pas traités avec une si grande douceur. En effet, dans *Les Politiques*, Aristote ne parle pas des esclaves en termes élogieux : il sont des « êtres inférieurs », des « outils animés » et ne s'appartiennent pas, étant la propriété de leurs maîtres. Montesquieu aurait-il fait l'impasse sur ces considérations ? De son temps, les esclaves étaient également désignés de manière peu élogieuse, que l'on qualifierait même aujourd'hui de choquante. Ainsi, Montesquieu a dû percevoir la violence du traitement des esclaves dans l'Athènes classique à travers les mots d'Aristote. De surcroît, il a lu les recommandations du Stagirite : ne pas mal-traiter les esclaves, ne pas les vendre dans le seul but de s'enrichir, ne pas croire qu'ils sont des animaux et ne possèdent aucune vertu. Ainsi, il ne pouvait qu'en déduire que les esclaves athéniens n'échappaient pas au mauvais traitement de leurs maîtres. Il aurait donc consciemment passé ces faits sous silence à un public qui n'en avait pas la connaissance. L'Histoire de Montesquieu est-elle véritablement sans intention ?

En utilisant Aristote dans sa réflexion sur l'esclavage, Montesquieu a bien, selon les mots de P. Veyne, « des intentions ». Les esclavagistes, particulièrement depuis les « Grandes découvertes » et la mise en place de la traite négrière, ont systématiquement recours à Aristote afin de justifier leur pratique. Les références à Aristote permettent donc à Montesquieu, à travers une sélection rigoureuse, de démontrer que le bon traitement réservé aux esclaves permet d'éviter toute révolte. Ainsi, il invite les esclavagistes à réfléchir à leurs actes et à envisager de meilleurs traitements afin que les esclaves du Nouveau monde ne se révoltent pas. En procédant de cette manière, Montesquieu veut parvenir à son objectif : améliorer la condition des esclaves.

S'il avait mis en avant l'ensemble des propos d'Aristote, Montesquieu se serait probablement heurté à de nombreuses critiques de la part des esclavagistes, qui auraient pu retourner ses arguments contre lui.

À travers cet exemple, nous constatons que Montesquieu n'utilise pas l'Histoire de manière

totalelement neutre. Il l'extrait de la religion, de la morale et du pouvoir des grands princes et États, en somme, de mouvements collectifs. Toutefois, il en fait une pratique individuelle visant à défendre une idéologie personnelle, politique. Comme l'envisage C. Volpilhac-Auger : pour Montesquieu « l'histoire est le meilleur champ d'expérimentation du politique, que le présent se déchiffre à la lumière du passé, et que le présent permet aussi de comprendre le passé »²²⁶. Il répond ainsi au régime ancien d'historicité, il se tourne sans cesse vers le passé dans sa démarche. L'Histoire demeure ainsi un instrument politique, au service de l'idéologie de celui qui la manipule. Elle permet autant à Montesquieu d'exprimer ses convictions que de faire réfléchir son lectorat.

Aristote et Montesquieu se rattachent bien au régime ancien d'historicité théorisé par F. Hartog. Tous deux se tournent vers le passé, outil qui leur permet de justifier leur idéologie et d'améliorer leur présent. Si la démarche de Montesquieu se rapproche de celle de Thucydide dans la recherche de la vérité, il ne s'éloigne pas de celle d'Aristote. En effet, que ce soit à travers la poésie pour Aristote ou l'Histoire pour Montesquieu, l'important se situe dans l'invocation du passé, dont les exemples choisis sont, avant tout, instructifs. Aussi, ce passé doit-il valoriser leurs idéologies.

226 VOLPILHAC-AUGER Catherine, *Montesquieu : une histoire de temps*, p. 214.

Chapitre VIII

Aristote et les Anciens

Dans le livre I des *Politiques*, Aristote mène son analyse de l'esclavage. Comme nous l'avons déjà expliqué, il commence par établir l'importance de la famille et de son administration, au sein de laquelle se pratique l'esclavage. Il examine ensuite la relation du *despotès*, établissant alors l'infériorité des Barbares vis-à-vis des Grecs, puis énonce les différentes manières dont un homme peut être réduit en esclavage naturellement. Pour terminer son analyse, Aristote étudie ce qu'il considère comme les dérives de l'esclavage, toutes liées à la chrématistique, c'est-à-dire la recherche permanente de richesses.

L'ensemble de la démonstration d'Aristote est empreinte de références aux Anciens, plus ou moins lointaines dans le temps et l'espace. Ces références ne servent pas seulement en guise d'illustration, elles ont une fonction démonstrative avec, pour finalité, de lui conférer l'*auctoritas*. Elle doit être prise selon le sens que lui donne Paul Valéry : « L'autorité est le pouvoir d'être obéi sur la seule injonction, sur parole, obéit physiquement, *ou* intimement, c'est-à-dire *cru*. Ni force, ni preuve à exhiber, telle est sa condition, dès que la force même est en jeu, l'autorité cesse, comme le poids cesse dès que le corps tombe »²²⁷.

Aristote cherche donc, avec le passé, à exercer son influence sur les législateurs et donc, à travers eux, à participer à la vie politique de la cité athénienne, ce qui lui est interdit par son statut

227 AUDI Paul, « Sémantiques de l'autorité (quelques remarques), in *LLEA*, vol. 50, n°4, p. 15.

de métèque. Il utilise un passé poétique, qu'il manipule afin de s'inscrire dans la continuité des Anciens, lui conférant ainsi une certaine légitimité. Cela nous renvoie au mythe, qui occupe une place prépondérante au sein de l'Athènes classique et, plus largement, la Grèce ancienne. Permet-il à Aristote de se donner de l'autorité ?

VIII. A. « L'Histoire » comme justification de l'idéologie aristotélicienne de l'esclavage

VIII. A. 1. Ancrer l'esclavage dans le cadre de la famille...

Dans son analyse de l'esclavage, Aristote mentionne à plusieurs reprises ses prédécesseurs. Chacune de ces évocations possède un objectif très précis.

Au début de son analyse de l'esclavage, lorsqu'il démontre qu'une personne qui n'est pas apte à gouverner est, par nature, esclave, Aristote cite le dramaturge Euripide (480 – 406 avant notre ère) : « Aux barbares il convient que les Hellènes commandent » et ajoute alors « comme si par nature c'était la même chose qu'un barbare et un esclave »²²⁸. Reprendre l'affirmation d'Euripide formulée environ un siècle plus tôt permet à Aristote d'appuyer sa propre idéologie. Selon le Stagirite, les barbares vivent en peuplades et non dans le cadre naturel de la cité, qui doit être la finalité de tous les hommes. C'est leur incapacité à gouverner qui les conditionneraient et les priveraient de la vertu accomplie. C'est ce qui expliquerait donc leur statut d'esclaves par nature, qui nécessite une gouvernance de la part des Grecs. Ainsi, Euripide devient pour Aristote une « preuve historique », qui lui permet de défendre sa théorie naturelle de l'esclavage et de préparer la réfutation des thèses de ses opposants. C'est pourtant chez Euripide « que l'on trouve pour la première fois une critique de la guerre, de la réduction en esclavage »²²⁹, preuve qu'Aristote manipule les enseignements des Anciens selon ses propres intentions.

Aristote se tourne ensuite à nouveau vers les Anciens en mentionnant le poète Hésiode. De ce dernier, nous ne savons que peu de choses. Il a légué deux œuvres importantes, la *Théogonie* et *Les travaux et les Jours*, qui ont largement contribué à faire connaître aux Grecs la vie de leurs

228 ARISTOTE, Les politiques, I, 2, 1252b5.

229 AMOURETTI Marie-Claire, RUZÉ Françoise, JOCKEY Philippe, *Le monde grec antique*, Vanves, Hachette livre, 2015 (1ère Ed. 1978), p. 197.

dieux. Dans ces œuvres, Hésiode fait l'éloge d'un « univers quotidien [...] beaucoup plus restreint : c'est celui de l'*oikos* » et prône un idéal : « celui de l'autarcie »²³⁰. Aristote choisit donc de se rapprocher de ce poète et de son autorité afin de justifier l'importance de la famille. Il existe tout de même une différence importante entre Hésiode et Aristote au sujet de la cité. Chez Hésiode, il n'est pas question d'y vivre et « on va au village uniquement pour l'indispensable : pour faire appel au forgeron lorsque l'on n'a pu fabriquer par soi-même l'outil nécessaire »²³¹. Or, pour Aristote, la cité est une communauté naturelle puisque la famille et le village, qui la composent, sont également des communautés naturelles. Ainsi, vivre en cité est une finalité car « la nature est fin »²³². Mais tous deux se rejoignent sur un point : qu'il s'agisse de la famille ou de la cité, elles doivent être autarciques car « l'autarcie est à la fois une fin et quelque chose d'excellent »²³³. En citant Hésiode : « D'abord une maison, une femme, un bœuf de labour », Aristote en appelle à l'idéologie et à l'autorité du poète, bien connu des Grecs, afin de confirmer l'importance de la famille. Or, nous avons montré que l'administration familiale est essentielle car elle représente un des fondements de la théorie aristotélicienne de l'esclavage, définie à partir des relations au sein du foyer et du pouvoir du *despotès*.

Dans sa démonstration, Aristote cite le législateur Sicilien Charondas de Catane et le devin Épiménide de Crète, qui auraient vécu au VI^e siècle avant notre ère : « les membres [de la famille] sont appelés compagnons par Charondas et commensaux par Épiménide »²³⁴. Bien que ces mots n'apportent pas de précision concrète à la théorie aristotélicienne de l'esclavage, elle permet également à Aristote de souligner l'importance qu'a la famille dans la réflexion des Anciens. En s'affirmant dans leur continuité, il légitimise ses propos en leur conférant une certaine autorité.

Ainsi, dans sa réflexion, Aristote se réfère aux Anciens afin d'exprimer son idéologie et de la justifier en l'ancrant dans l'Histoire.

VIII. A. 2. ... Et désavouer la chrématistique

La conception de l'esclavage selon Aristote s'oppose à la pratique existant de son temps, au IV^e siècle avant notre ère. En effet, le philosophe prône une utilisation raisonnée des esclaves, qui doivent servir dans le seul but de libérer leurs maîtres de certaines tâches, afin que ceux-ci puissent

²³⁰ *Ibid*, p. 60.

²³¹ *Ibid*, p. 61.

²³² ARISTOTE, *Les Politiques*, I, 2, 1252b30.

²³³ *Ibid*, I, 2, 1253a.

²³⁴ *Ibid*, I, 2, 1252b10.

trouver le temps de s'adonner à la politique et à la philosophie. Or, à son époque, avec l'apparition et le développement de la chrématistique, l'esclavage devient un moyen de s'enrichir grâce à la multiplication de la main-d'œuvre. C'est cette pratique que condamne Aristote, en critiquant son issu : le bouleversement de l'ordre social et l'avènement de la tyrannie, inévitables selon lui. Afin d'y parvenir, il mentionne notamment les Anciens.

Deux de ces références sont primordiales dans l'argumentation du Stagirite. La première concerne le mythe de Midas. Midas aurait été « Roi de Phrygie, le pays des roses, et de grandes roseraies entouraient son palais »²³⁵. Un jour, Silène, un vieillard alcoolique, compagnon du dieu Bacchus, s'écarte du cortège en son honneur et s'endort dans un berceau fleuri. Des serviteurs de Midas le trouvent et l'amènent à leur roi, qui entretient le vieillard, avant de le rendre à Bacchus. Ce dernier, heureux de retrouver Silène, promet « à Midas de lui accorder le moindre de ses désirs. Sans réfléchir un instant aux conséquences inévitables de son vœu, Midas demanda que tout ce qu'il toucherait désormais se transformât en or »²³⁶. L'exaucement de ce vœu entraînera la mort du roi. Voici ce qu'Aristote retient de l'avidité morbide du personnage : « Et c'est une étrange richesse que celle dont le propriétaire meurt de faim, comme le fameux Midas, homme insatiable, dont la fable nous dit que, selon sa prière, tout ce qu'on lui présentait était changé en or »²³⁷. En évoquant ce mythe, Aristote critique le comportement de ses contemporains vis-à-vis de leur pratique de l'esclavage. Il démontre d'abord que la recherche insatiable de richesses est mauvaise pour les hommes. Dans sa théorie, le troc est un échange naturel qui existe dès lors que l'on vit dans un village ou une cité et qui vise à l'autarcie, tandis que la chrématistique a pour objectif de tirer le plus grand profit de l'échange. Il n'est donc pas naturel. Aristote met en garde ses lecteurs envers leur avidité, qui pourrait les mener à leur propre perte.

À travers son évocation du mythe de Midas, Aristote cherche non seulement à asseoir son idéologie de l'esclavage, mais aussi à souligner l'importance de la philosophie. L'absence de réflexion et de discernement de la part de Midas le mènent à prendre une décision non dictée par la raison, qui l'empêche de réfléchir à ses conséquences. Or, à travers *Les Politiques*, le Stagirite souhaite parfaire le modèle du citoyen, qui doit être un homme sensible à la philosophie ainsi qu'à la vie politique de sa cité. En octroyant à la philosophie une place de choix, il cherche ainsi à exercer son influence sur ses lecteurs, citoyens, afin de participer indirectement à la vie politique de la cité athénienne. Ces derniers, en comprenant les différents apports de la philosophie sur l'analyse de la politique, pourraient être plus sensibles à son idéologie et accepter de s'adonner au même art.

235 HAMILTON Edith, *La mythologie. Ses dieux, ses héros, ses légendes*, traduit de l'anglais par BEUGHEM de Abeth, Allier (Belgique), Marabout, 1997 (1ère Ed. 1940), p. 363.

236 *Ibid*, p. 364.

237 ARISTOTE, *Les Politiques*, I, 9, 1257b10-15.

Une seconde légende est utilisée de la même manière par Aristote : il s'agit de celle de Thalès de Milet. Célèbre personnage grâce à l'un de ses théorèmes de mathématiques que nous étudions encore aujourd'hui dans nos collèges, Thalès est un philosophe que l'on situe aux environs de 625 – 545 avant notre ère. À son propos, Aristote écrit :

« Comme, voyant sa pauvreté, les gens lui faisaient reproche de l'inutilité de la philosophie, on dit que grâce à l'astronomie il prévit une récolte abondante d'olives. Alors qu'on était encore en hiver, il parvint, avec le peu de biens qu'il avait, à verser des arrhes pour prendre à ferme tous les pressoirs à huile de Milet et de Chios, ce qui lui coûta peu puisque personne ne surenchérit. Puis vint le moment favorable : comme on cherchait beaucoup de pressoirs en même temps et sans délai, il les sous-loua aux conditions qu'il voulut. En amassant ainsi une grande fortune il montra qu'il est facile aux philosophes de s'enrichir s'ils le veulent, mais que ce n'est pas de cela qu'ils se soucient »²³⁸. (1259a5-15).

Cette référence rejoint les enseignements apportés par le mythe de Midas. La seule différence réside dans le fait que la légende de Thalès met d'abord en lumière l'importance de la philosophie avant de condamner la pratique de la chrématistique. En l'utilisant, Aristote érige les philosophes en êtres intellectuellement supérieurs aux citoyens. Il leur confère donc une certaine autorité. Grâce à la science, les philosophes pourraient dominer l'ensemble des citoyens et s'enrichir sans aucune difficulté. Aristote rappelle ainsi qu'il ne faut pas négliger la philosophie, mais que s'y vouer apporte de multiples intérêts. Le deuxième enseignement de cette légende réside dans la ferme condamnation des méfaits de la chrématistique. L'argent est secondaire, car il ne résulte pas des choses naturelles de la vie et tend à bouleverser l'ordre social et politique de la cité. Pis encore, il représente une source de domination entre citoyens, par définition égaux.

VIII. B. Le mythe au service de l'esclavage : la légende de Dédale

Nous l'avons vu précédemment, le raisonnement par l'absurde permet à Aristote de démontrer l'importance de l'esclavage. Le philosophe souligne l'utilité des esclaves qui effectuent de nombreux travaux indispensables au fonctionnement de la cité athénienne. Les fondements de cette considération font eux-mêmes référence aux Anciens, notamment à la légende de Dédale selon Homère :

« Si donc il était possible à chaque instrument parce qu'il en aurait reçu l'ordre ou par simple pressentiment de mener à bien son œuvre propre, comme on le dit des statues de Dédale ou des trépieds d'Héphaïstos qui, selon le poète, entraînent d'eux-mêmes dans l'assemblée des dieux, si, de même, les navettes tissaient d'elles-mêmes et les plectres jouaient tout seul de la cithare, alors les ingénieurs n'auraient pas besoin d'exécutants, ni les maîtres d'esclaves »²³⁹.

238 *Ibid*, I, 11, 1259a5-15.

239 *Ibid*, I, 4, 1253b30-1254a.

VIII. B. 1. De la légende...

La légende de Dédale est présente chez plusieurs auteurs de l'Antiquité, d'Homère à Hésiode, mais aussi chez des auteurs plus récents, comme Diodore de Sicile (I^{er} siècle avant notre ère), Ovide (43 avant notre ère – 18 après notre ère) ou encore Apollodore, qui aurait vécu au I^{er} ou au II^e siècle de notre ère.

Selon P. Ismard dans *La démocratie contre les experts* qui se réfère au récit de Diodore de Sicile, cette version, bien qu'elle n'ait pas été connue d'Aristote, se distingue, semble-t-il, très peu des autres variantes, dont celles plus anciennes. Ainsi, nous pouvons en déduire les mêmes enseignements.

La légende prend place à Athènes, où Dédale est charpentier et sculpteur. Jaloux de son neveu, doué d'une créativité supérieure dans la conception d'outils novateurs, il l'aurait assassiné, ce qui lui vaut d'être banni de la cité. Il se réfugie alors sur l'île de Crète où il devient proche du roi Minos. Cependant, suite à un différent entre Minos et Poséidon, après que ce premier n'ait pas rendu hommage au dieu, Pasiphaé, l'épouse du roi, tombe amoureuse d'un taureau que Poséidon a envoyé à son époux. À la demande de Pasiphaé, Dédale fabrique une machine qui permet, par son ingéniosité, l'accouplement entre le taureau et la femme. De cette union naît un être mi-homme, mi-taureau : le Minotaure. Dédale se voit alors confier la tâche de dissimuler et de protéger la créature. Afin d'y parvenir, il construit un labyrinthe dont nul ne peut s'échapper. Menacé par Minos, Dédale s'enfuit vers la Sicile, où il se retrouve au service du roi Cocalos. Il fait à nouveau preuve d'une grande ingéniosité en construisant une série de bâtiments, dont la citadelle de Camicos, devenant le palais du roi, qui y dépose ses trésors. Or, Minos, roi de Crète, est toujours à la recherche de Dédale. Il parvient à le retrouver en proposant un défi qu'il est le seul à pouvoir résoudre et dont le vainqueur gagnera une forte récompense. Lorsque Cocalos prévient Minos que Dédale a résolu l'énigme, Minos tente de s'emparer de Dédale, en vain²⁴⁰.

240 Toutes les informations concernant la légende de Dédale sont largement tirées de l'ouvrage de : ISMARD Paulin, *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, pp. 42-45.

VIII. B. 2. ... à ses enseignements

Dédale est une illustration de ce qu'Homère nomme le *dēmiourgos*. Nous avons vu qu'il s'agissait d'un technicien itinérant disposant d'une compétence rare. Cette dernière est, chez Dédale, l'ingéniosité. Ajoutons à cette définition que « les *dēmiourgoi* ne sont pas des travailleurs sous les ordres du peuple, mais des spécialistes plaçant leur habileté ou leur talent au service du public »²⁴¹. À travers la légende de Dédale, P. Ismard remarque que le *dēmiourgos* « est placé en position d'adjuvant – et non pas seulement de dépendant – de la puissance souveraine »²⁴². Il y a donc une évolution de ce statut : la survie de Dédale dépend des souverains, mais le sort de ces derniers dépend également de celui de Dédale. Dans le mythe, c'est d'ailleurs par l'intermédiaire de Dédale que Thésée s'empare du pouvoir à Athènes. Cette évolution « conduit du *dēmiourgos* au *dēmosios* »²⁴³, du technicien compétent itinérant à l'esclave public donc. Ainsi, la légende de Dédale permet à Aristote de mettre en avant le rôle primordial des esclaves dans la cité. Chez Xénophon (vers 430 – 355 avant notre ère), contemporain d'Aristote, Dédale est d'ailleurs assimilé à un esclave. Sans les citer tout à fait, Xénophon fait donc référence aux esclaves publics et assimile à leur statut servile une compétence technique, favorisant le passage du *dēmiourgos* au *dēmosios*.

En mentionnant le mythe de Dédale dans son analyse de l'esclavage, Aristote donne de l'importance aux esclaves publics, de la même manière qu'Homère. Comme l'affirme P. Ismard, « Plus largement, la légende dédalique pense le rapport entre l'intelligence technicienne et le pouvoir sur le double mode de la complémentarité et de l'opposition. Dédale incarne bien sûr en premier lieu l'intelligence rusée, indispensable à l'exercice de toute souveraineté »²⁴⁴. Aristote lui-même met en évidence cette opposition complémentaire entre les esclaves et leurs maîtres. Les premiers, en effectuant diverses tâches secondaires mais essentielles au sein de la cité, permettent aux seconds de se libérer du temps afin d'honorer leur fonction de citoyen, métier à part entière, en s'adonnant notamment à la philosophie, indissociable de l'exercice de la souveraineté. Aussi, cela permet aux Grecs d'atteindre leur conception de la démocratie dans laquelle aucun citoyen ne doit maîtriser ces savoirs-faire afin d'éviter que certains jouent de ces savoirs-faire pour se faire élire à une magistrature. La légende dédalique a donc pour objectif principal, chez Aristote, d'affirmer l'autorité de la philosophie et d'influencer les citoyens d'Athènes à s'y intéresser. Comme P. Pellegrin l'envisage²⁴⁵, si Aristote estime que pour que la cité soit bien gouvernée il est nécessaire

241 ISMARD Paulin, *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, p. 34.

242 *Ibid*, p. 45.

243 *Ibid*, p. 42.

244 *Ibid*, p. 45-46.

245 PELLEGRIN Pierre, *L'Excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*, p. 59.

que les citoyens se sensibilisent à la philosophie, c'est afin d'exercer sur eux une influence qui lui permettrait de participer indirectement à la vie politique de la cité athénienne, de laquelle il est exclu en raison de son statut de métèque.

Mais si les esclaves publics disposent d'une remarquable intelligence pratique et de compétences uniques, qu'en est-il de l'idée de la vertu accomplie et de la théorie des esclaves par nature ? La légende de Dédale ne va pas à l'encontre de ces principes énoncés par Aristote. En effet, Dédale et les *dêmosios* ne possèdent pas la vertu accomplie. L'une des variantes du mythe raconte que Minos, en apprenant ce qu'a commis Dédale, l'enferme dans son propre labyrinthe avec son fils Icare. Tous deux parviennent à s'en échapper grâce aux ailes confectionnées par le père, mais le fils ne survit pas à cette aventure. De surcroît, Dédale doit son salut aux différents souverains qui le protègent : il tire un bénéfice de cette relation. Cela montre que le *dêmosios* n'a pas conscience des finalités du service auquel il offre ses compétences. En ne maîtrisant pas totalement ses capacités, il ne possède donc pas la vertu accomplie. En ce sens, il reste un esclave naturel pour qui il est juste et avantageux d'être à la merci d'un citoyen. Aristote utilise donc le mythe dédalique pour appuyer la théorie esclavagiste qu'il démontre à travers *Les Politiques*.

Le recours à l'absurde, de par l'évocation du mythe de Dédale, permet donc à Aristote de prouver le caractère indispensable des esclaves, sans lesquels les citoyens ne pourraient se consacrer à la politique et à la philosophie, sans quoi la cité athénienne ne pourrait donc pas prospérer.

VIII. C. L'autorité d'Homère

Par la référence à la légende dédalique, Aristote utilise Homère afin de valoriser son idéologie.

Homère est un personnage essentiel chez les Grecs, dès l'époque archaïque et ce jusqu'à la fin de la période hellénistique. L'influence d'Homère s'étend bien au delà du monde grec, jusque dans le monde romain et traverse les périodes historiques : depuis les travaux de l'abbé d'Aubignac en 1664, Homère fait l'objet d'un débat historiographique toujours d'actualité.

VIII. C. 1. L'utilisation d'Homère comme justification de la théorie des inférieurs par nature

L'*Illiade* et l'*Odyssée* ont une très grande importance dans le monde grec antique : ils représentent les fondements de la *paideia*. La *paideia* désigne d'une part l'éducation, d'autre part la culture des Grecs : elle contribue donc à façonner cette société. Les valeurs prônées dans les poèmes homériques se retrouvent dans la culture grecque ancienne, à l'instar de l'ensemble des mythes, comme celui de Dédale.

Au sein de la société homérique, il existe une forte hiérarchie sociale. Nous y retrouvons l'aristocratie, formée par les supérieurs, tant par leur richesse et leur naissance que par leurs capacités. Se situe dessous la masse du peuple, à propos de laquelle Homère ne livre que peu d'informations qui ne permettent pas de distinguer les uns des autres. Au bas de l'échelle sociale, Homère place la classe des thètes : il s'agit des plus pauvres. Ces derniers ne vivent pas dans le modèle de « l'*oikos* qui procure travail et sécurité, et qui vit en quasi-autarcie »²⁴⁶. Au-delà de leur pauvreté, c'est sans doute ce mode de vie qui leur vaut d'être relayés au plus bas de la société, d'être « inférieurs ». En effet, comme le souligne P. Vidal-Naquet, avec Homère, nous quittons le monde des palais mycéniens pour celui de l'*oikos*. Désormais, c'est « le rapport à l'*oikos* [la maison définie comme l'ensemble des biens que la famille possède] qui détermine le statut personnel et social »²⁴⁷. Nous constatons donc la présence, chez Homère, des fondements de l'idéologie aristotélicienne de l'esclavage. Chez Aristote, dans le monde de la cité, l'*oikos* est l'une des composantes. Ainsi, en faisant de ceux qui vivent hors de l'organisation politique de la cité des êtres inférieurs par nature, autrement dit des esclaves naturels, Aristote rejoint la théorie d'Homère et des êtres inférieurs, car exclus de l'*oikos*. Le Stagirite cite même Homère : ces hommes sont « sans lignage, sans loi, sans foyer »²⁴⁸, en somme, ils sont inférieurs. Il applique également cette théorie aux barbares qui vivent en peuplades et non en cité, afin d'accentuer leur infériorité. Aussi, Aristote fait des thètes d'Homère (paysans, artisans, commerçants) non seulement les plus pauvres, mais surtout les esclaves, car ceux-ci sont obligés de travailler. Ils n'ont pas d'esclaves et par conséquent aucun temps libre pour se consacrer à leur métier de citoyen. De surcroît, comme Homère, dans son modèle Aristote accorde la même importance à l'autarcie à laquelle doit parvenir chaque cité. Aristote fonde ainsi une partie non négligeable de sa réflexion sur les poèmes homériques.

246 LEGRAS Bernard, *Éducation et culture dans le monde grec. VIII^e siècle av. J.-C. - IV^e siècle ap. J.-C.*, Paris, Armand Colin, 2004 (1^{ère} Ed. 2002), p. 6.

247 VIDAL-NAQUET Pierre, « Économie et société dans la Grèce ancienne : l'œuvre de M. I. Finley », p. 68.

248 ARISTOTE, *Les Politiques*, I, 2, 1253a5.

VIII. C. 2. Homère : un pilier de la société grecque antique

Des poèmes homériques, nous pouvons également dégager, à travers la notion de héros, des valeurs, des modèles, des exemples à suivre. Ainsi, Achille, en se vouant à la guerre et mourant dans la gloire, met en avant la bravoure du guerrier et du vainqueur et assure sa mémoire par le biais des aèdes, qui chantent ses prouesses. Ulysse éclaire, quant à lui, les bienfaits de l'intelligence, tandis qu'Hector porte les valeurs de la bravoure... L'ensemble des valeurs transmises par les héros homériques peignent un idéal aristocratique à atteindre. Malgré de multiples évolutions à travers le temps, la *paideia* les enseigne sans discontinuités depuis l'époque archaïque jusqu'à la période hellénistique. Il est cependant nécessaire d'attendre l'époque classique pour que la *paideia* ne soit plus réservée à la seule aristocratie, mais soit accessible à l'ensemble des enfants de citoyens. Au temps de Solon, au début du VI^e siècle avant notre ère, la classe des thètes est toujours exclue de la *paideia*. Seules les trois premières classes, les *pentacosiommédimes*, les *hippeis* et les *zeugites* y ont accès. Cela renforce sans doute l'idéologie d'Aristote : les plus pauvres, devant travailler afin de subvenir à leurs besoins, ne peuvent être citoyens.

D'autre part, Homère tient également son autorité, comme Hésiode, des nombreux mythes que ses poèmes transmettent aux Grecs. La religion est omniprésente chez ces derniers. Elle ne repose pas sur un texte sacré, contrairement aux trois grandes religions monothéistes, mais s'enrichit des mythes, transmis par les poètes et la tradition orale. Homère et Hésiode ont donc une importance capitale dans l'établissement de cette religion. « Ces poètes sont des sources inépuisables de mythes, pour des sociétés où ceux-ci sont derrière chaque acte constitutif du culte, chaque fondation de cité, chaque phénomène naturel »²⁴⁹.

Homère est un véritable pilier de la culture et de la société grecque. À l'école, les jeunes apprennent à lire et à écrire à partir de ses poèmes. Ils en apprennent certains vers. Son influence est encore très présente à l'époque classique et sa réception est largement visible dans la littérature grecque de l'époque classique, y compris chez Aristote.

Ainsi, afin de valoriser sa théorie de l'esclavage, Aristote se sert également des poèmes homériques. Ce dernier se rapproche d'Homère pour fonder le cadre de l'esclavage par nature et définir qui doit endosser un tel rôle au sein de la société. Ce faisant, le Stagirite reprend donc les fondements même de la société grecque dans laquelle l'esclavage doit, selon lui, se développer. Ce

249 LEGRAS Bernard, *Éducation et culture dans le monde grec. VIII^e siècle av. J.-C. - IV^e siècle ap. J.-C.*, p. 11-12.

rappel « historique » possède une grande valeur car il permet au philosophe de démontrer que la chrématistique n'est pas compatible avec le fonctionnement de la société homérique. Il justifie ainsi le dénigrement d'un tel système grâce à l'autorité de son prédécesseur.

En somme, dans la conception aristotélicienne de l'esclavage, l'ensemble des références faites aux Anciens sert à valoriser l'idéologie du philosophe, mais exprime également son intention d'élever la supériorité de la philosophie dans les valeurs citoyennes. Il justifie ainsi sa légitimité et participe de manière indirecte, de par son influence, à la vie politique de la cité. L'enjeu est donc de conduire les citoyens à la vertu, afin d'assurer la bonne gouvernance de la cité et parvenir à la meilleure des constitutions qui soient. Les Anciens, le passé, l'Histoire participent donc à conférer à Aristote l'*auctoritas*.

Chapitre IX

Montesquieu et l'Histoire : dénoncer l'esclavage

Dans le livre XV de *L'Esprit des lois* (1748), intitulé « Comment les lois de l'esclavage civil ont du rapport avec la nature du climat », Montesquieu étudie la question de l'esclavage, qu'il réfute catégoriquement, comme nous l'avons vu. La pratique de l'esclavage y est rejeté dans sa globalité, son institution dénigrée, quelle que soit l'époque à laquelle elle se rapporte. Les références à l'Histoire y sont donc nombreuses. Elles concernent à la fois l'Histoire ancienne, romaine et grecque (bien que cette dernière soit moins évoquée), mais aussi l'Histoire Moderne.

De la même manière qu'Aristote, Montesquieu puise donc dans les sources anciennes afin d'illustrer et valoriser son idéologie. Par quels moyens et dans quel but les Anciens servent-ils exactement la théorie formulée par Montesquieu ?

IX. A. Une critique du système esclavagiste Moderne

Montesquieu est un fin connaisseur de l'institution esclavagiste, qu'il combat dans toute son œuvre, notamment à travers les *Lettres persannes*, les *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence* et, surtout, *L'Esprit des lois*.

Montesquieu a donc fait de l'esclavage un véritable combat et réprimande son institution, de ses origines antiques à la pratique de son temps. Il lit pour ce faire les auteurs Anciens, dont Aristote, ainsi que les Modernes. De ces derniers, Montesquieu s'intéresse particulièrement aux carnets et récits de voyage décrivant les conditions de traitement des Africains, depuis leur départ d'Afrique à leur vie d'esclave dans les Amériques.

IX. A. 1. Dénoncer les pratiques Modernes de l'esclavage

Comme nous l'avons constaté dans le chapitre 5 du livre XV de *L'Esprit des lois*, Montesquieu condamne la religion chrétienne à travers son rapport à l'esclavage. En faisant preuve de beaucoup d'ironie, le Philosophe montre que l'Église refuse de reconnaître que les personnes noires d'Afrique sont humaines, sinon quoi le comportement des Européens occidentaux ne pourrait être qualifié de chrétien. En effet, la Bible considère que tous les hommes sont égaux, ils sont tous les créatures de dieux, descendants d'Adam et Eve. Réduire des hommes à la condition d'esclave ne respecte pas ce principe. C'est pourquoi les personnes noires d'Afrique ne sont pas considérées comme humaines.

Montesquieu démontre l'implication de l'Église dans la pratique de l'esclavage, à l'aide d'un exemple historique : « Louis XIII se fit une peine extrême de la loi qui rendait esclaves les nègres de ses colonies : mais, quand on lui eut bien mis dans l'esprit que c'était la voie la plus sûre pour les convertir, il y consentit »²⁵⁰. Louis XIII, dit Louis le Juste, est un roi très pieux, dont le règne s'étend entre 1617 et 1643. Selon Montesquieu, le souverain voyait d'un mauvais œil la manière dont les esclaves Africains étaient traités dans les colonies françaises, sans pour autant intervenir en leur faveur. Cet exemple illustre parfaitement la forte présence du christianisme dans la France du XVII^e siècle et son influence dans le domaine de la politique. Ainsi, l'Église, représentée par les proches conseillers du roi, extrêmement pieux, manipule ce dernier en utilisant la religion comme un prétexte à l'évangélisme, afin qu'il ne se mette pas en travers des principes de la traite négrière et de l'esclavage colonial. Cette considération pose toutefois un problème : une fois convertis, malgré leur nouveau statut de chrétiens, les esclaves peuvent-ils être la propriété d'un autre ? L'enjeu est donc ici de mettre en avant le rôle essentiel des Européens, qui, en transmettant aux Africains de bonnes mœurs, montrent le manque d'humanisme de ces derniers et affichent leur propre vertu. C'est précisément ce comportement contradictoire que dénonce Montesquieu pour qui le droit naturel

250 Montesquieu, *L'Esprit des lois*, XV, 4, p. 392.

prime : la loi naturelle a fait tous les hommes égaux.

Montesquieu utilise un autre argument pour dénoncer le comportement des Européens et leur pratique abusive de l'esclavage : la culture. En effet, il se réfère à Lopès de Gama pour montrer que tout prétexte peut être utilisé dans le but d'établir une différence entre les Européens de l'Ouest et les autres, qui réside dans la culture des peuples :

« Lopès de Gama, dit « que les Espagnols trouvèrent, près de Sainte Marthe, des paniers où les habitants avaient des denrées ; c'étaient des cancre, des limaçons, des cigales, des sauterelles. Les vainqueurs en firent un crime aux vaincus ». L'auteur avoue que c'est là-dessus qu'on fonda le droit qui rendait les Américains esclaves des Espagnols ; outre qu'ils fumaient du tabac, et qu'ils ne se faisaient pas la barbe à l'espagnole »²⁵¹.

D'après Lopès de Gama, les Espagnols auraient observé les populations américaines et constaté qu'ils avaient des pratiques culturelles éloignées. Sur ce seul constat, les Espagnols ont fait des vaincus – les populations autochtones – des êtres inférieurs par nature, des esclaves donc, à la manière d'Aristote. Cette infériorité réside dans la différence culturelle existant entre les peuples. À travers cet exemple historique, Montesquieu démontre que les Européens ont acquis de nouvelles terres, dont ils souhaitent exploiter les nombreuses ressources, ce qui nécessite une main-d'œuvre spécifique : des esclaves. Dans la continuité d'Aristote, les Européens ont fait des étrangers des êtres inférieurs, dont le statut a déterminé leur fonction d'esclaves par nature.

Enfin, Montesquieu ajoute un dernier argument pour dénoncer la pratique de l'esclavage dans les colonies : il s'agit de la productivité du travail, de l'économie.

« Mais on sait qu'aujourd'hui les hommes qui y sont employés [dans les mines (précisons que ces travaux étaient réservés aux esclaves)] vivent heureux. On a, par de petits privilèges, encouragé cette profession ; on a joint, à l'augmentation du travail, celle du gain ; et on est parvenu à leur faire aimer leur condition plus que toutes autres qu'ils eussent pu prendre »²⁵².

Les Modernes ont eu tendance à dire que l'esclavage était la meilleure, sinon la seule solution pour produire du sucre en grande quantité et importer ce produit en Europe. Les esclaves étant rémunérés, logés et nourris à très moindres frais, il serait bien plus économique de recourir à cette pratique. Or, les trajets permettant de déporter les Africains vers les Amériques ont un important coût financier, mais aussi humain, les traversées étant longues, dans de très mauvaises conditions. Il est donc fréquent de voir des hommes mourir lors de telles expéditions. Enfin, les esclaves, arrachés à leur famille, leur terre, leur pays et leur culture, mécontents de leur traitement, rechignent à la tâche et travaillent lentement, ce qui les rend souvent peu productifs. Montesquieu démontre alors que des travailleurs libres, ayant des conditions de travail et de vie plus dignes,

251 *Ibid*, XV, 3, p. 392.

252 *Ibid*, XV, 8, p. 395.

seraient davantage efficaces. Il justifie cette considération par un exemple historique supplémentaire : « Les mines des turcs, dans le bannat de Têmeswar, étaient plus riches que celles de Hongrie ; et elles ne produisaient pas tant, parce qu'ils n'imaginaient jamais que les bras de leur esclaves »²⁵³. Selon Montesquieu, l'esclavage n'est donc pas la solution la plus rentable, il résulte bien plus volontiers d'une volonté de domination.

Ainsi, Montesquieu se réfère à l'Histoire Moderne dans le but de dénoncer les abus de la pratique de l'esclavage tout en mettant en avant le manque de fiabilité des arguments esclavagistes. Il démontre que l'argument de la rationalité économique mis en avant par les esclavagistes a également ses limites. Il exprime finalement qu'il ne s'agit selon lui que d'un prétexte qui cache des considérations éthiques mal intentionnées.

IX. A. 2. Manier le passé, prévenir le présent

Montesquieu ne se limite pas à dénoncer les pratiques abusives de l'esclavage, il va plus loin, tout en respectant les objectifs qu'il se donne dans *L'Esprit des lois*, puisqu'il cherche à améliorer les rapports entre les États et les esclaves en conseillant les législateurs.

Montesquieu distingue les monarchies, dans lesquelles il existe un corps de noblesse armé, des républiques dans lesquelles les hommes sont « uniquement citoyens »²⁵⁴. Ainsi, dans les premières, les esclaves peuvent être armés, puisque le corps de noblesse est capable de les contenir. C'est pourquoi les Allemands, selon Montesquieu, par leur législation, ont favorisé le courage et la force de leurs esclaves : « Par la loi des Allemands, un esclave qui volait une chose qui avait été déposée, était soumis à la peine qu'on aurait infligée à un homme libre : mais, s'il l'enlevait par la violence, il n'était obligé qu'à la restitution de la chose enlevée », tandis qu'au sein des autres républiques, « on a toujours cherché à abattre le courage des esclaves »²⁵⁵.

Toutefois, Montesquieu précise bien qu'au sein des États modérés, c'est-à-dire dans les monarchies et dans les républiques, les esclaves devraient être traités avec humanité afin de prévenir les révoltes. Pour illustrer ses propos, Montesquieu se réfère aux Romains qui, dans les premiers temps, ne sont pas entrés en conflit avec leurs esclaves. C'est « lorsqu'ils [les Romains] eurent perdu pour eux [les esclaves] tous les sentiments de l'humanité, que l'on vit naître ces guerres

253 *Ibid*, XV, 8, p. 396.

254 *Ibid*, XV, 14, p. 400.

255 *Ibid*, XV, 15, p. 400.

civiles qu'on a comparées aux guerres puniques »²⁵⁶. En pointant du doigt l'Histoire du monde romain, Montesquieu défend sa propre idéologie : puisque les esclaves existent et qu'il ne peut les faire disparaître, alors le Philosophe recommande aux législateurs de bien traiter leurs esclaves s'ils ne veulent pas voir des rébellions se créer. Traiter les esclaves avec humanité permet – Montesquieu le développe dans les lignes qui suivent – de ne pas légiférer des lois cruelles visant à maintenir un ordre fragile.

Pour éviter tous ces désagréments, le chapitre suivant de *L'Esprit des Lois*, au titre très éloquent « Règlements à faire entre le maître et les esclaves », se présente presque comme un code de nouvelles lois à appliquer. Ce passage est empreint de références à l'Antiquité. Par exemple, Montesquieu réclame que les esclaves soient soignés correctement : « Les lois doivent avoir attention qu'ils soient soignés dans leurs maladies et dans leur vieillesse. Claude [empereur romain de 41 à 54 de notre ère] ordonna que les esclaves qui auraient été abandonnés par leurs maîtres étant malades, seraient libres s'ils échappaient. Cette loi leur assurait leur liberté ; il aurait encore fallu leur assurer la vie »²⁵⁷. En utilisant cette référence à la Rome antique, Montesquieu suggère, non sans une pointe d'ironie, que la loi doit encadrer et assurer les bonnes conditions des esclaves. Il faut pour cela, évidemment, de bonnes lois, c'est-à-dire des lois qui contraignent les maîtres au bon traitement de leurs esclaves.

De surcroît, toujours dans le même chapitre, Montesquieu aborde la question de la peine de mort dont le maître dispose sur son esclave. Il dit ceci : « Quand la loi permet au maître d'ôter la vie à son esclave, c'est un droit qu'il doit exercer comme juge, et non pas comme maître : il faut que la loi ordonne des formalités, qui ôtent le soupçon d'une action violente », puis il emprunte à nouveau un exemple de la Rome antique afin de le justifier : « Lorsque à Rome il ne fut plus permis aux pères de faire mourir leurs enfants, les magistrats infligèrent la peine que le père voulait prescrire »²⁵⁸. Montesquieu recommande ainsi que toutes les étapes concernant la vie des esclaves soient encadrées par la loi, afin de ne pas laisser de place à la cruauté de leurs maîtres. Montesquieu critique subtilement la lâcheté du Code noir et son manque de tolérance envers les esclaves et réclame à nouveau que ces derniers soient traités avec davantage d'humanité.

Nous terminerons enfin avec un dernier exemple, tiré de l'Antiquité grecque cette fois, à propos de la défense juridique des esclaves. « Les lois de Platon et de la plupart des peuples ôtent aux esclaves la défense naturelle : il faut donc leur donner la défense civile »²⁵⁹. À travers cet

256 *Ibid*, XV, 16, p. 401.

257 *Ibid*, XV, XVII, p.402-403.

258 *Ibid*, XV, XVII, p. 403.

259 *Ibid*, XV, XVII, p. 403.

exemple historique, Montesquieu se plonge dans l'Antiquité et constate que l'on a destitué les esclaves du droit naturel. Pour améliorer la condition des esclaves, Montesquieu propose alors que leurs soient octroyés des droits civils. Il utilise donc le passé comme une leçon dont il faut extraire les erreurs afin de ne plus les reproduire et, ainsi, améliorer le présent. L'Histoire a ainsi un objectif instructif.

Comme Aristote, Montesquieu utilise le passé pour servir son idéologie : il s'agit de mettre en avant les abus de l'esclavage, ainsi que ses risques, afin de dénoncer cette institution et améliorer la condition des esclaves. Montesquieu ne révendique toutefois pas clairement l'abolition de cette institution. Il se situe dans le régime ancien d'historicité : pour lui « l'histoire est pourvoyeuse d'exemples et de leçons ; les modèles viennent du passé [souvent de la Rome antique], qui permet de comprendre le présent [les mauvaises conditions des esclaves] et de prévoir l'avenir [les potentiels révoltes d'esclaves] »²⁶⁰. C'est pourquoi Montesquieu semble parfois dialoguer avec Aristote, ce dernier ayant établi les fondements de l'esclavage.

IX. B. Combattre l'idéologie esclavagiste :

Un dialogue entre Montesquieu et Aristote

Nous avons précédemment établi que Montesquieu dénonce l'esclavage, celui de son temps, d'abord, et celui des Anciens, ensuite, afin de valoriser sa critique de l'institution. Aussi met-il le passé au service du présent et suggère le recours à certaines mesures et lois qui permettraient d'améliorer la condition des esclaves. Montesquieu ne se contente pas seulement de critiquer les conséquences de l'esclavage tel qu'il est pratiqué, mais s'attaque à la source de ce problème, c'est-à-dire ses fondements idéologiques, provenant de la théorie aristotélicienne.

En effet, Montesquieu ne se contente pas de déclarer : « Aristote veut prouver qu'il y a des esclaves par nature ; et ce qu'il dit ne le prouve guère »²⁶¹, en reprenant ses arguments, il les conteste. Le Philosophe revient sur la relation de *despotès* définie par Aristote, qui établit entre le maître et son esclave, ce que ce dernier qualifie de juste et avantageux, pour l'un comme pour l'autre « car commander et être commandé font partie non seulement des choses indispensables, mais aussi

260 PAYEN Pascal, « François Hartog, Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps », *Anabases. Traditions et réceptions de l'Antiquité*, n°1, 2005, p. 297.

261 MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, XV, 7, p. 395.

des choses avantageuses »²⁶². Aristote se justifie ici en affirmant : « Car l'œuvre accomplie par de meilleurs agents est meilleure, et là où l'un commande et l'autre est commandé il en résulte une œuvre qui est la leur »²⁶³. Pour le Stagirite, les esclaves par nature ne possèdent pas la vertu accomplie. Il leur est donc nécessaire d'avoir un maître à travers lequel ils peuvent l'approcher de près. Cette relation permet ainsi aux esclaves de s'améliorer et aux citoyens de se consacrer à la politique et à la philosophie : en somme, de se perfectionner. À cet argument d'Aristote, Montesquieu répond : « Il [l'esclavage] n'est pas bon par sa nature : il n'est utile ni au maître, ni à l'esclave ; à celui-ci, parce qu'il ne peut rien faire par vertu ; à celui-là, parce qu'il contracte avec ses esclaves toutes sortes de mauvaises habitudes, qu'il s'accoutume insensiblement à manquer à toutes les vertus morales, qu'il devient fier, prompt, dur, colère, voluptueux, cruel »²⁶⁴. L'opposition de Montesquieu envers Aristote est ici limpide, il ne cherche pas uniquement à rejeter l'esclavage. Son intention est autant de contredire Aristote, que les fondements même de sa théorie esclavagiste. Montesquieu reprend donc Aristote afin d'affirmer que l'esclavage ne peut ni être juste, ni avantageux pour les esclaves, car ceux-ci ne s'appartiennent plus. Leur statut les empêche désormais de prendre une quelconque décision, ils ne peuvent plus rien faire par eux-mêmes, de fait, ils ne peuvent atteindre la vertu. Il en va de même pour les maîtres : en possédant des esclaves, ils sont soumis à toutes leurs plus viles passions et perdent ainsi leur propre vertu.

De l'Antiquité au XVIII^e siècle, les esclavagistes n'ont cessé de se tourner vers Aristote afin de légitimer l'esclavage. Montesquieu se rapporte lui aussi à Aristote afin de répondre à ces idées, donnant l'impression qu'il dialogue directement avec lui. Cette méthode confère sans doute plus de poids aux propos de Montesquieu, les esclavagistes ne pouvant désormais plus se référer au Stagirite afin de justifier leur pratique.

Plus loin dans son chapitre, Montesquieu affirme à nouveau que cette situation ne peut pas être avantageuse pour l'esclave, mais peut l'être dans un tout autre objectif, celui du maître : il dénonce ici l'injustice de la cité aristotélicienne. En effet, Montesquieu écrit : « la loi de l'esclavage n'a jamais pu lui être utile [à l'esclave] ; elle est, dans tous les cas, contre lui, sans jamais être pour lui ; ce qui est contraire au principe fondamental de toutes les sociétés ». Au détour de cette affirmation, Montesquieu ne se borne pas à un simple rappel historique, il avance que les valeurs de l'esclavage vont à l'encontre des fondements de toute société. Pour Aristote, « la cité est le lieu du bonheur et de la vertu *achevés*. Vertu et bonheur qui, comme cela a été rappelé, sont liés comme le moyen l'est à la fin et revêtent des formes diverses »²⁶⁵. Dans la cité d'Aristote, seuls les citoyens ont

262 ARISTOTE, *Les Politiques*, I, 5, 1254a20.

263 *Ibid*, I, 5, 1254a25.

264 MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, XV, 1, p. 389.

265 PELLEGRIN Pierre, *L'Excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*, p. 109.

droit d'accéder au bonheur. Puisque le bonheur et la vertu sont liés, que les esclaves ne possèdent pas cette dernière, alors la cité ne se préoccupe que du bonheur de ses citoyens. Pour le Philosophe des Lumières, il n'existe point d'esclaves ni de citoyens par nature, le droit naturel a fait tous les hommes égaux. Il s'oppose à nouveau à Aristote : le principe fondamental de toutes les sociétés est de s'assurer du bonheur de l'ensemble de ses membres et non pas uniquement d'une élite particulière.

Montesquieu poursuit son combat des fondements idéologiques de la théorie aristotélicienne de l'esclavage plus loin ; il convient donc désormais de mettre en exergue l'ensemble des limites évoquées par Montesquieu à cet effet.

Montesquieu se distingue d'Aristote par le droit naturel en réfutant notamment la théorie des climats. Si pour Aristote le climat influence sur les hommes, faisant des barbares des êtres inférieurs aux grecs, citoyens, Montesquieu défend une conception opposée. Selon lui, tous les hommes naissent égaux, ce sont eux-mêmes qui, par l'intermédiaire du droit civil, établissent des différences qui les distinguent. Ce droit peut, notamment, être celui qui permet, dans le cadre d'un conflit, aux vainqueurs de faire des vaincus des esclaves. Aristote justifie cela par la notion d'excellence. Les vainqueurs seraient supérieurs aux vaincus par la vertu car l'excellence, qui en est une partie, leur a permis de s'imposer. Les vaincus sont donc inférieurs car ils ne possèdent pas la vertu accomplie et deviennent donc esclaves par nature. À ce sujet, Montesquieu s'oppose à nouveau au Stagirite :

« Il est faux qu'il soit permis de tuer dans la guerre, autrement que dans le cas de nécessité : mais, dès qu'un homme en a fait un autre esclave, on ne peut pas dire qu'il ait été dans la nécessité de le tuer, puisqu'il ne l'a pas fait. Tout le droit que la guerre peut donner sur les captifs, est de s'assurer tellement de leur personne, qu'ils ne puissent plus nuire »²⁶⁶.

Montesquieu réfute donc l'argument d'Aristote. La finalité d'un conflit réside, selon lui, non pas dans le fait de réduire en esclavage des hommes qui, par nature, seraient inférieurs, mais dans l'assurance que l'ennemi ne puisse plus nuire. Aussi, Montesquieu rejette le droit des hommes à se vendre en esclavage afin de rembourser leurs dettes, cette pratique ayant été interdite par l'une des réformes de Solon en 594 avant notre ère. De plus, « l'esclave se vendant, tous ses biens entreraient dans la propriété du maître ; le maître ne donnerait donc rien, et l'esclave ne recevrait rien »²⁶⁷. Il en résulte, pour Montesquieu, que la troisième manière dont un homme peut devenir esclave, la naissance, n'a plus lieu d'être. En effet, si les hommes ne peuvent plus devenir esclave, il est manifeste qu'ils ne peuvent pas naître esclave. Ainsi, Montesquieu réfute l'idéologie aristotélicienne en élevant la supériorité du droit naturel sur le droit civil.

266 MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, XV, 2, p. 390.

267 *Ibid*, XV, 2, p. 390.

Dans sa critique de l'institution esclavagiste, Montesquieu emploie une méthode très efficace qui consiste à puiser dans l'histoire afin de mettre en évidence de nombreuses incohérences de cette pratique et de ses justifications. Cependant, le Philosophe ne considère pas l'Antiquité comme une simple source d'inspiration. Il est conscient qu'à son époque, l'Antiquité est au centre de nombreux débats et elle est bien souvent perçue uniquement comme un modèle à suivre. Il sait également que les fondements idéologiques de l'esclavage pratiqué en son temps prennent racine à l'Antiquité et qu'Aristote est le « fondateur » de l'idéologie esclavagiste. C'est pourquoi le Philosophe des Lumières s'attaque au Stagirite, en reprennant, confrontant et réfutant nombre de ses arguments. À travers cette méthode, Montesquieu ne donne plus la possibilité aux esclavagistes Modernes de justifier leur pratique en ayant recours aux Anciens et ouvre ainsi la voie aux futurs opposants de l'institution. Avec Montesquieu et *L'Esprit des lois*, nous quittons ce qu'O. Grenouilleau a nommé, dans son ouvrage *La révolution abolitionniste*, l'ère de la casuistique²⁶⁸. Le temps est désormais celui de la contestation et, bientôt, de l'abolition de l'esclavage.

268 GRENOUILLEAU Olivier, *La révolution abolitionniste*, p. 4.

Conclusion de la troisième partie

Aristote et Montesquieu n'ont pas la même conception de l'Histoire, cela ne fait nul doute. Pour le Stagirite, l'Histoire est trop précise : à son époque, elle est la science du présent, un témoin concret, qui sert uniquement la politique, afin de ne pas commettre les mêmes erreurs que les cités voisines. À l'Histoire, Aristote préfère la poésie, qui lui permet d'utiliser des arguments issus du passé, du présent, voire d'un temps qui n'a jamais existé : celui de l'imaginaire. L'important est qu'ils soient instructifs, que l'on puisse en tirer des enseignements, non pas qu'il s'agisse de faits qui ait réellement eu lieu.

La vision construite par Montesquieu de l'Histoire diffère d'Aristote et se rapproche davantage de celle que l'on s'en fait de nos jours. Le philosophe entend rompre avec l'Histoire des grands orateurs telle que définie par Cicéron notamment, il souhaite se séparer du récit en recherchant la seule vérité. L'Histoire ne doit pas d'abord être éloquente, mais vraie avant tout. Seule la véracité des faits doit suffire à l'instruction, qui ne doit pas être fondée sur un jugement de valeur établi par l'auteur.

Nonobstant cette divergence, nous pouvons également établir un lien étroit entre les deux philosophes à travers une telle démarche historique. En effet, Aristote et Montesquieu utilisent tous deux les Anciens et le passé dans un même but : illustrer, justifier et mettre en valeur leur idéologie. Dans leur argumentation, les Anciens doivent être une source d'instruction et empêcher toute forme de contestation. Ils leur permettent ainsi de se conférer l'*auctoritas*. Aristote souhaite ainsi

convaincre les citoyens de s'adonner à l'art philosophique afin de participer indirectement à la vie politique de la cité dont il est exclu, tandis que Montesquieu, dans une démarche sans doute moins autoritaire, invite ses lecteurs à réfléchir à la pratique de l'esclavage afin d'en dénoncer la pratique.

Conclusion générale

Au début de ce travail, nous interrogeons la notion d'*exemplum*, de modèle à suivre, à imiter, entre Aristote et Montesquieu concernant l'esclavage.

Afin de répondre à cette interrogation, nous avons d'abord défini la conception aristotélicienne de l'esclavage, que nous avons comparé à celle de Montesquieu. Ainsi, nous avons constaté que l'objectif premier des *Politiques* était de définir ce qu'est un pouvoir politique. Afin d'y parvenir, Aristote démontre d'abord ce que, selon lui, il n'est pas. Il utilise pour ce faire l'exemple du *despotès*, le pouvoir du maître sur son esclave. Ainsi, Aristote, dans son ouvrage, n'entreprend pas l'analyse de l'esclavage, mais celle du pouvoir politique plus largement. Aborder l'esclavage lui permet donc de servir une autre intention, ce qui explique pourquoi sa définition est relativement concise et qu'elle ne répond pas nécessairement à la réalité de son temps mais plutôt à sa propre conception.

La conception aristotélicienne de l'esclavage n'a jamais été remise en cause pendant plusieurs siècles, jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, avec la publication de *L'Esprit des lois* par Montesquieu. Le Philosophe des Lumières, opposé à la pratique de l'esclavage, sans toutefois en revendiquer l'abolition, reprend et réfute un par un les différents arguments qui permettent à Aristote de légitimer une telle institution. C'est notamment en invoquant la primauté du droit naturel que Montesquieu s'oppose à cette pratique : selon lui, tous les hommes naissent égaux et ne peuvent devenir inférieurs ou supérieurs que par l'intermédiaire de lois civiles, utilisées par certains afin de

s'ériger contre et au-dessus des autres, pour des raisons religieuses, économiques et politiques qui leur seraient profitables. C'est pourquoi Montesquieu revendique que les esclaves soient mieux considérés et mieux traités.

Sur le plan idéologique, il n'est donc pas question de modèle : tout semble bien opposer Montesquieu et Aristote. Cependant, son argumentation étant fondée contre mais bien à partir de celle de son prédécesseur, Montesquieu établit avec lui une certaine proximité. Aussi, *L'Esprit des lois* semble dialoguer avec les *Politiques*. Montesquieu instaure un dialogue avec Aristote, afin de confronter ses arguments et s'opposer à son idéologie. Afin de poursuivre notre comparaison et vérifier cette proximité, nous avons donc étudié les procédés littéraires et rhétoriques employés par les deux philosophes.

Nous avons ainsi remarqué que, dans sa finalité de prouver la nécessité de l'esclavage au bon fonctionnement de la cité, Aristote utilise l'absurde. En affirmant que les hommes ne pourraient se passer des esclaves seulement lorsqu'ils seront capables de concevoir des machines pouvant agir en totale autonomie, Aristote renvoie l'existence d'un monde sans esclaves dans un passé mythique et un futur inatteignable, qui se situe selon lui hors du temps. Afin de lui répondre, Montesquieu choisit quant à lui l'ironie. En les tournant au ridicule, il démontre ainsi l'incohérence des arguments esclavagistes, fondés sur la théorie aristotélicienne, et invite ses lecteurs à réfléchir à de telles pratiques mal intentionnées.

Bien qu'opposé à l'esclavagisme, contrairement à Aristote, Montesquieu instaure avec lui un dialogue idéologique. De même, malgré son choix d'utiliser l'ironie et non l'absurde, il s'appuie aussi sur un procédé littéraire et rhétorique bien spécifique. Montesquieu s'oppose donc à nouveau à Aristote, mais cette démarche constitue toutefois un rapprochement supplémentaire entre les philosophes. Nous pouvons opérer le même constat dans leur recours au passé.

En effet, les raisonnements respectifs d'Aristote et de Montesquieu sont tous deux construits sur ceux des Anciens. Chez Aristote, cela s'opère par l'intermédiaire de la poésie, qui s'intéresse essentiellement au présent, tandis que, chez Montesquieu, il s'agit de l'Histoire. Montesquieu entend ainsi la délivrer de la rhétorique, outil mis au service de la politique et revenir vers le modèle de Thucydide, pour s'intéresser, avant tout, à la véracité des faits, telle que nous concevons actuellement la discipline.

Malgré cette différence, nous constatons une proximité dans l'utilisation du passé chez les deux philosophes. Tous deux s'en servent dans une même finalité : justifier et valoriser leur idéologie, en s'attribuant une certaine *auctoritas*, en s'inscrivant dans une continuité. Dans la

réflexion d'Aristote, cette volonté ne fait nul doute, chacune de ses références aux Anciens appuyant ses arguments. En ce qui concerne Montesquieu, il est nécessaire d'être plus nuancé, cependant, malgré son intérêt porté à la vérité, rattrapé par ses intentions politiques, le Philosophe des Lumières ne parvient pas à faire de l'Histoire une science véritable et l'utilise également afin de servir ses propres ambitions.

Aristote est-il un modèle pour Montesquieu ? Sans aucun doute : oui. Tous deux ne partagent certainement pas la même idéologie, c'est un fait que nous avons démontré. Toutefois, Montesquieu, dans sa critique de l'esclavage, se retourne constamment vers Aristote. Il s'agit évidemment d'une stratégie rhétorique qui consiste à combattre le problème à sa source, mais ces allers-retours multiples effectués par Montesquieu entre son époque, son idéologie et Aristote permettent d'établir une proximité entre les deux philosophes. Montesquieu en a hérité une méthode. Aristote est donc un *exemplum* pour Montesquieu.

Cependant, Montesquieu rédige *L'Esprit des lois* et lit *Les Politiques* peu de temps après la querelle des Anciens et des Modernes, contexte dans lequel il a grandi, qui l'a certainement influencé dans sa construction. Dans un siècle où, au-delà de recourir aux Anciens, il est encore d'usage de les prendre pour modèle, Montesquieu fait ainsi preuve d'une grande lucidité. En effet, il imite la méthode d'Aristote mais parvient à s'en dégager et à critiquer son idéologie.

Aussi, le recours à Aristote dans l'étude de l'esclavage permet de définir trois invariants de cette institution : l'esclave est un travailleur forcé qui ne s'appartient pas, une marchandise et un étranger au peuple qui l'abrite. De fait, étudier l'esclavage antique permet d'éclairer l'esclavage moderne, de même que l'étude de l'esclavage moderne permet de mieux appréhender l'esclavage antique, à l'image de l'étude comparée qui permet de mieux cerner les intentions d'Aristote et de Montesquieu. Ainsi, l'esclavage est un phénomène global qui doit être étudié dans sa totalité, non uniquement géographique mais également temporelle. Le comparatisme est donc une méthode indispensable de l'étude de l'esclavage.

Afin d'obtenir de plus amples résultats sur l'étude de l'esclavagisme, de cerner avec précision ses permanences et ses évolutions, il est évident qu'il est nécessaire d'élargir le corpus des auteurs Anciens et Modernes. Ce travail de réception, centré sur Aristote et Montesquieu, a toutefois donné à cet effet des résultats intéressants. À travers notre étude, nous avons pu conclure qu'Aristote est bien l'un des modèles de Montesquieu. Ce dernier semble toutefois avoir d'autres *exemplum*, notamment chez les Romains. Par sa formation de juriste, Montesquieu a en effet beaucoup étudié

le droit romain. De surcroît, lui-même préfère se tourner vers eux en raison de sa maîtrise du latin, qui lui permet de revenir directement à la source, sans utiliser de traductions, ce qu'il est contraint de faire avec Aristote. Mener une étude similaire, par exemple, entre Cicéron et Montesquieu s'avèrerait donc intéressant afin de compléter la présente étude. Elle ne remettrait pas en cause le fait qu'Aristote soit un modèle pour Montesquieu, mais permettrait de valoriser autant que de nuancer cette démarche de réception de l'Antiquité.

De même, cette étude de la réception d'Aristote chez Montesquieu pourrait également être élargie par l'étude de l'ensemble de leurs œuvres, en y intégrant de nouvelles thématiques. S'intéresser au statut des femmes et des étrangers au temps de la cité athénienne classique et celui de la France des Lumières permettrait notamment d'élargir l'étude des exclus de la citoyenneté et de préciser la définition de la citoyenneté dans le contexte de ces périodes distinctes.

Bibliographie

Sources

ARISTOTE, *Économique*, texte établi par GRONINGEN van B. A. et WARTELLE André, traduit et annoté par WARTELLE André, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1968.

ARISTOTE, *La Constitution d'Athènes*, texte établi et traduit par MATHIEU Georges, HAUSSOULLIER Bernard, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1967.

ARISTOTE, *La Constitution d'Athènes*, présentation par SEVE Michel, Paris, Livre de Poche, 2006.

ARISTOTE, *Politique*, texte établi et présenté par AUBONNET Jean, Livres I et II, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1968.

ARISTOTE, *Politique*, texte établi et présenté par AUBONNET Jean, Livres III et IV, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1971.

ARISTOTE, *Politique*, texte établi et présenté par AUBONNET Jean, Livres V et VI, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1973.

ARISTOTE, *Politique*, texte établi et présenté par AUBONNET Jean, Livres VII, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1986.

ARISTOTE, *Les Politiques*, trad. et présentation par PELLEGRIN Pierre, Paris, Flammarion, 2015 (1ère éd. 1990), 589 p.

MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, édition de VOLPILHAC-AUGER Catherine, Paris, Gallimard, 2008, 1ère édition 2000, 416 p.

MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, présentation par GOLDSCHMIDT Victor, Paris, Flammarion, 1979, 2 vol. 1148 p.

MONTESQUIEU, *Pensées, Spicilège*, DESGRAVES Louis éd., Paris, Robert Lafont, coll. « Bouquins », 1991, 1198 p.

VOLTAIRE, *Candide ou l'optimisme*, (chapitre XIX, pp. 159-165), texte présenté par POMEAU René, Paris, Nizet, 1966.

Études

ALTHUSSER Louis, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, P.U.F, 2003 (4ème édition), 1ère édition 1959, 123 p.

AMOURETTI Marie-Claire, RUZÉ Françoise, JOCKEY Philippe, *Le monde grec antique*, Vanves, Hachette livre, 2015 (1ère Ed. 1978), 352 p.

ANASTASIADIS Vasilis I, DOUKELLIS Panagiotis N, *Esclavage antique et discriminations socio-culturelles : actes du XXVIII^e Colloque international du Groupement international de recherche sur l'esclavage antique (Mytilène, 5-7 décembre 2003)*, Bern, Berlin, Bruxelles : P. Lang, 2005, 358 p.

ANNEQUIN Jacques, « Esclavage antique », in *Dialogues d'histoire ancienne*, 1990, vol. 16 (2), pp. 323-340.

ANNEQUIN Jacques, « M. I. Finley et l'esclavage antique. Décrire et expliquer une forme d'exploitation du travail », in *Dialogues d'histoire ancienne*, 1981, vol. 7 (1), pp. 437-450.

AUBENQUE Pierre, « Aristote », in *Encyclopédia Universalis* [en ligne], consulté le 18 avril 2019.
URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopédie/aristote/>

BERMON Emmanuel, LAURAND Valérie, TERREL Jean, *Politique d'Aristote : famille, régimes, éducation*, Pessac, P. U. B., 2011, 176 p.

BIENZUNSKA-MALOWIST Iza, MALOWIST Marian, « L'esclavage antique et moderne », in *Collection de l'ISTA*, 1989, vol. 377 (1), pp. 17-31.

BINOCHE Bertrand , « Despotisme », in *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Augier, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1367168359/fr>.

BRETEAU Jean, LANCELIN Marcel, *Des chaînes à la liberté. Choix de textes français sur les traites négrières et l'esclavage de 1615 à 1848*, Rennes, Éditions Apogée, 1998, 188 p.

BRULÉ Pierre, « Des saisons et des hommes », in *Hormos, Recherche di Storia Antica*, Palerme, 2018, pp. 100-131.

CARRIÈRE-HERVAGULT Marie-Paule, MACTOUX Marie-Madeleine, « Esclavage et société d'après Démosthène », in *Actes du colloque 1972 sur l'esclavage*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 1974, pp 57-103.

CADILHON François , « Biographie de Montesquieu », in *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376476261/fr>.

CADILHON François, « Famille de Montesquieu », in *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376476578/fr>

CARRITHERS David W., « Aristocratie », traduit par Céline Spector, in *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377614761/fr>.

DE ROMILLY Jacqueline, « Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote », in *REG*, tome 72, fascicule 339-343, Janvier-décembre 1959, pp. 81-99.

DORIGNY Marcel, GAINOT Bernard, *Atlas des esclavages. Traités, sociétés coloniales, abolitions de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Éditions Autrement, 2006, 79 p.

EHRARD Jean, « Audace théorique, prudence pratique : Montesquieu et l'esclavage colonial », in *Abolir l'esclavage. Un réformisme à l'épreuve (France, Portugal, Suisse, XVIII^e – XIX^e siècle)*, PÉTRÉ-GRENOUILLEAU Olivier (dir.), Rennes, P. U. R., 2008, pp 27-39.

EHRARD Jean, *Lumières et esclavage. L'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIII^e siècle*, Bruxelles, André Versaille édition, 2008, 214 p.

EHRARD Jean, « Montesquieu dans Le Monde en 1998 », in *Revue Montesquieu*, n°3, 1998, p. 99-108.

EISENMANN Charles, « La pensée constitutionnelle de Montesquieu », in *Lectures de L'Esprit des lois*, Pessac, P.U.B, 2004, p. 146-147.

EISENMANN Charles, « *L'Esprit des lois* et la séparation des pouvoirs », in *Mélanges R. Carré de Malberg*, Paris, 1933, p. 163-192.

ELLUL Jacques, *Histoire des institutions. L'Antiquité*, Paris, P.U.F, 2016 (3^{ème} édition), 1^{ère} édition 1961, 616 p.

FINLEY Moses I., *Esclavage antique et idéologie moderne*, Paris, Éditions de minuit, traduit et présenté par FOUGOUS Denise, 1981, 216 p.

FINLEY Moses I., *Mythe, Mémoire, Histoire. Les usages du passé*, Paris, Flammarion, 1981, 270 p.

FOUCHARD Alain, *Les systèmes politiques grecs*, Paris, Ellipses, 2003, 164 p.

GARDIES Jean-Louis, *Le raisonnement par l'absurde*, Paris, P. U. F., 1991, 195 p.

GARLAN Yvon, « De l'esclavage en Grèce antique », in *Journal des savants*, 1999, vol. 2 (1), pp. 319-334.

GARNSEY Peter, *Conceptions de l'esclavage. D'Aristote à saint Augustin*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, 321 p.

GOYARD-FABRE Simone, *Montesquieu : la Nature, les Lois, la Liberté*, Paris, P.U.F, 1993, 360 p.

GRELL Chantal, *Le XVIII^e siècle et l'Antiquité en France (1680-1789)*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1995, 1335 p.

GRENOUILLEAU Olivier, *La révolution abolitionniste*, Paris, Éditions Gallimard, 2017, 471 p.

GUION Béatrice, « Comment écrire l'histoire : l'ars historica à l'âge classique », in *Dix-septième siècle*, vol. 246, n°1, 2010, pp. 9-25.

HALPERIN Jean-Louis, « Montesquieu : lectures croisées en histoire et théorie du droit », in *Histoire de la justice*, Vol. 22, n°1, 2012, p143-156.

HAMILTON Edith, *La mythologie. Ses dieux, ses héros, ses légendes*, traduit de l'anglais par BEUGHEM de Abeth, Alleur (Belgique), Marabout, 1997 (1^{ère} Ed. 1940), 480 p.

HAMON Philippe, *L'ironie littéraire. Essai sur les formes de l'écriture oblique*, Paris, Hachette, 1996, 153 p.

HANSEN Mogens. H, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, 496 p. trad. BARDET Serge.

HARTOG François, *Anciens, Modernes, Sauvages*, Paris, Gaalade, 2005, 279 p.

HARTOG François, *Croire en l'histoire*, Paris, Flammarion, 2016 (1^{ère} Ed. 2013), 306 p.

HARTOG François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, édition du Seuil, 2003, 321 p.

ISMARD Paulin, « Écrire l'histoire de l'esclavage », in *Annales. HSS*, 2017, pp. 7-43.

ISMARD Paulin, *La démocratie contre les experts : les esclaves publics en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 2015, 215 p.

LACOUTURE Jean, *Montesquieu. Les vendanges de la liberté*, Paris, Seuil, 2003, 365 p.

LARRERE Catherine, *Actualité de Montesquieu*, Paris, Presses de Sciences Po, 1999, 131 p.

LARRERE Catherine, « Économie politique et esclavage au XVIII^e siècle : une rencontre tardive et ambiguë », in *Abolir l'esclavage. Un réformisme à l'épreuve (France, Portugal, Suisse, XVIII^e – XIX^e siècle)*, PÉTRÉ-GRENOUILLEAU Olivier (dir.), Rennes, P. U. R., 2008, pp 209-223..

LARRERE Catherine, « Le civique et le civil. De la citoyenneté chez Montesquieu », in *Revue Montesquieu*, n°3, 1999, p. 41-61.

LAURIOL Claude, « Querelle de *L'Esprit des lois* », in *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de VOLPILHAC-AUGER Catherine, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr:article/1377637845/fr>.

LEGRAS Bernard, *Éducation et culture dans le monde grec, VIII siècle av. J.-C. - IV siècle ap. J.-C.*, Paris, Armand Colin, 2004 (1^{ère} Ed. 2002), 156 p.

MALICK-DANCAUSSA Elisabeth, *Qualités de l'ironie : approches croisés de l'ironie dans*

L'Homme sans qualité de *Robert Musil*, Lyon, 2011, 366 p.

MASON Haydn, « L'ironie voltairienne », in *Cahiers de l'AIEF*, n°38, 1986, pp. 51-62.

OFFENSTADT Nicolas, « Les historiens et le temps », in *L'historiographie*, OFFENSTADT Nicolas éd., Paris, P. U. F, « Que sais-je », 2017, pp. 9-23.

PELLEGRIN Pierre, « La théorie aristotélicienne de l'esclavage : tendances actuelles de l'interprétation », in *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 172, n°2, 1982, pp. 345-357.

PELLEGRIN Pierre, *L'Excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*, Paris, Classiques Garnier, 2017, 433 p.

PELLEGRIN Pierre, *Le vocabulaire d'Aristote*, Paris, Ellipses, 2009, 120 p.

PÉTRÉ-GRENOUILLEAU Olivier, *La traite des noirs*, Paris, P. U. F., 1997, 127 p.

PÉTRÉ-GRENOUILLEAU Olivier (dir.), *Dictionnaire des esclavages*, Paris, Larousse, 2010, 550 p.

PLATANIA Marco, « Cités grecques », in *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Augier, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377669299/fr>.

POUILLOUX Jean-Yves, « LE ROY LOUIS (1510 env.-1577) », Encyclopédia Universalis [en ligne], consulté le 18 avril 2019. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedia/louis-le-roy/>

SPECTOR Céline, *Le vocabulaire de Montesquieu*, Paris, Ellipses, 2001, 64 p.

SCHOENTJES Pierre, *Poétique de l'ironie*, Paris, Seuil, 2001, 328 p.

TROUSSON Raymond, « Montesquieu et les Grecs », in *BAGB*, n°2-3, 1968, p. 274-282.

VANNIER Guillaume, *L'esclave dans la cité : Aristote, éthiques et politiques*, Paris, L'atelier de l'archer, 1999, 75 p.

VELOSO Claudio W, « Aristote, ses commentateurs et les déficiences délibératives de l'esclave et de la femme », in *Les études philosophique*, 2013, n°107, pp. 513-534.

VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Paris, Seuil, 1971, 349 p.

VIDAL-NAQUET Pierre, « Économie et société dans la Grèce ancienne : l'œuvre de M. I. Finley », in *La démocratie grecque vue d'ailleurs. Essais d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Flammarion, 1990, pp. 55-94.

VIDAL-NAQUET Pierre, « L'Iliade sans travesti », in *La démocratie grecque vue d'ailleurs. Essais d'historiographie ancienne et moderne*, Paris Flammarion, 1990, pp. 5-32.

VIDAL-NAQUET Pierre, LORAUX Nicole, « La formation de l'Athènes bourgeoise : essai d'historiographie 1750-1850 », in *La démocratie grecque vue d'ailleurs. Essais d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Flammarion, 1990, p. 169-208.

VIDAL-NAQUET Pierre, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, La Découverte, 2005 (1ère Ed. 1981), 488 p.

VOLPILHAC-AUGER Catherine, « Alexandre le Grand », in *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376392530/fr>.

VOLPILHAC-AUGER Catherine, « Antiquité (classique) », in *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376393285/fr>.

VOLPILHAC-AUGER Catherine, « Bibliothèque(s) », in *Dictionnaire Montesquieu*, [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376399203/fr>.

VOLPILHAC-AUGER Catherine, « Débats et polémiques autour de *L'Esprit des lois* », in *RFHIP*, 2012/1, n°35, pp. 3-11.

VOLPILHAC-AUGER Catherine, *Montesquieu*, Paris, Éditions Gallimard, 2017, 333 p.

VOLPILHAC-AUGER Catherine, *Montesquieu : une histoire de temps*, Lyon, ENS éditions, 2017, 264 p.

Instruments de travail

BAILLY A , *Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec Français. Rédigé avec le concours de E. Egger*, Paris, Hachette, 2000 (4ème édition), 1ère édition 1894, 2230 p.

GAFFIOT F, *Le Grand Gaffiot. Dictionnaire Latin-Français*, sous la direction de FLOBERT Pierre, Paris, Hachette, 2000 (3ème édition), 1ère édition 1934, p. 324.

Tables des matières

Introduction générale.....	p.8
-----------------------------------	------------

PREMIÈRE PARTIE

Qu'est-ce que l'esclavage ? Entre conception et réalité d'une institution.....	p.20
---	-------------

Introduction de la première partie.....	p.21
---	------

Chapitre I : Aristote et Montesquieu : esquisse de définition de l'esclavage.....	p.23
--	-------------

I. A. La cité (<i>polis</i>) comme cadre naturel.....	p.24
---	------

I. B. Devenir esclave, être esclave.....	p.27
--	------

I. C. L'esclavage selon Montesquieu.....	p.32
--	------

Chapitre II : Aristote chez les Modernes : approche économique de l'esclavage.....	p.36
---	-------------

II. A. La chrématistique ; un art non naturel d'acquisition.....	p.37
--	------

II. B. La chrématistique : une pratique déviante.....	p.39
---	------

II. C. La chrématistique et l'esclavage Moderne.....	p.42
--	------

II. D. Aristote, Montesquieu et le travail salarié.....	p.43
---	------

Chapitre III : Théorie des climats et esclavage : légitimer une institution.....	p.46
---	-------------

III. A. La théorie des climats selon Aristote et Montesquieu.....	p.47
---	------

III. B. La théorie des climats : affirmer sa domination, étendre son pouvoir.....	p.51
---	------

III. C. L'esclavage est-il raciste.....	p.53
---	------

Conclusion de la première partie.....	p.57
---------------------------------------	------

DEUXIÈME PARTIE

Manier le registre de l'absurde et de l'ironie.....	p.59
Introduction de la deuxième partie.....	p.60
Chapitre IV : Absurde et ironie : définitions.....	p.62
IV. A. Définir l'ironie.....	p.62
IV. B. L'ironie : de Montesquieu à Socrate.....	p.65
IV. C. Qu'est-ce que l'absurde ?.....	p.69
Chapitre V : Des procédés littéraires au service de l'idéologie.....	p.71
V. A. L'absurde comme justification de l'indispensable.....	p.72
V. B. L'ironie pour dénoncer le ridicule.....	p.75
V. C. L'ironie contre l'absurde : Montesquieu réfute Aristote.....	p.78
Chapitre VI : La théorie des climats : discours sérieux ou ironique ?.....	p.82
VI. A. La théorie des climats pour dénoncer l'esclavage.....	p.83
VI. B. La théorie des climats pour dénoncer le despotisme.....	p.84
VI. C. Montesquieu est-il idéaliste ?.....	p.86
Conclusion de la deuxième partie.....	p.88

TROISIÈME PARTIE

Aristote, Montesquieu et le rapport à l'Histoire.....	p.90
Introduction de la troisième partie.....	p.91
Chapitre VII : Entre mémoire et Histoire.....	p.93
VII. A. L'Histoire selon Aristote.....	p.94
VII. B. Montesquieu : une histoire de réception.....	p.96

Chapitre VIII : Aristote et les Anciens.....	p.101
VIII. A. « L'Histoire » comme justification de l'idéologie aristotélicienne de l'esclavage.....	p.102
VIII. B. Le mythe au service de l'esclavage.....	p.105
VIII. C. L'autorité d'Homère.....	p.108
Chapitre IX : Montesquieu et l'Histoire : dénoncer l'esclavage.....	p.112
IX. A. Une critique du système esclavagiste Moderne.....	p.112
IX. B. Combattre l'idéologie esclavagiste : un dialogue entre Montesquieu et Aristote.....	p.117
Conclusion de la troisième partie.....	p.121
 Conclusion générale.....	 p.123
 Bibliographie.....	 p.127