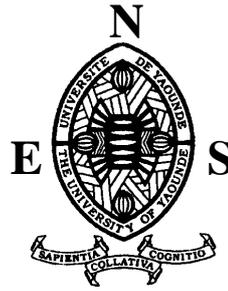


REPUBLIQUE DU CAMEROUN  
Paix-Travail-Patrie  
\*\*\*\*\*  
UNIVERSITE DE YAOUNDE I  
\*\*\*\*\*  
ECOLE NORMALE SUPERIEURE DE  
YAOUNDE  
\*\*\*\*\*  
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE  
\*\*\*\*\*



REPUBLIC OF CAMEROON  
Peace-Work-Fatherland  
\*\*\*\*\*  
THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I  
\*\*\*\*\*  
HIGHER TEACHER'S TRAINING  
COLLEGE OF YAOUNDE  
\*\*\*\*\*  
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY  
\*\*\*\*\*

**LA THEORIE ARISTOTELICIENNE DE  
L'ESCLAVAGE : UNE LECTURE DES  
POLITIQUES**

*Mémoire présenté en vue de l'obtention du Diplôme de Professeur de  
l'Enseignement Secondaire deuxième grade en Philosophie (DIPES II)*

Matricule : 11F626

Par

**Lionel Bernardin MBIDA NGAH**  
*Licencié en Philosophie*

Sous la direction de

**M. Lucien AYISSI**  
*Professeur*

*Année académique 2015-2016*

A

Tous ceux qui, dans le monde entier, sont encore dans une condition servile, aux populations de l'Extrême-Nord et à ma famille.

## REMERCIEMENTS

Nous tenons à remercier le Professeur Lucien AYISSI qui a accepté de diriger ce travail ;

Nous signifions aussi notre profonde gratitude à tous les enseignants du Département de Philosophie de l'Ecole Normale Supérieure de l'Université de Yaoundé I, dont la formation a imprimé en nous l'esprit de rigueur et de rationalité caractéristiques de la philosophie ;

Nous remercions toute notre famille qui n'a pas ménagé d'efforts pour la réussite de ce projet, tant elle a consenti d'énormes sacrifices pour sa réalisation.

Une profonde gratitude va aussi à l'endroit de notre oncle André EKOUMOU, qui a activement participé à nous faire devenir homme par sa constante affection et son attention toujours renouvelée ;

Nous ne manquerons pas de remercier particulièrement certains amis et camarades pour toute leur sollicitude et leur soutien au quotidien: les Abbés Joseph Bienvenu ELOUNDOU ONANA, Amédée ETOUNDI NDONGO, Joseph NDENGUE, Aurélien OWONO AMOUGOU, Simplicie BIDZANGA, et aussi Joly Colin BESSALA, Bertrand ANDELA, Francis AMVELLA, Simon Pierre NKOUYA, Evariste NDONGO, Guy HOT KOMO, Stevie MVONDO MENGUE, Alain ZOA, Mérimée NGONGANG, Thierry ETOGA, Crépin ONANA, Firmin MBEZELE, Jean Didier ONANA, Kedaye MOUSTAFA ;

Que tous ceux dont les noms ne figureront pas ici, et d'une manière ou d'une autre, ont contribué à leur façon à la réussite de ce travail, y voient aussi une marque de gratitude.

## RESUME

Le phénomène de l'esclavage qu'a philosophiquement pensé Aristote dans son ouvrage *Les politique*, repose sur une ontologie de l'homme libre et de l'esclave. Pour lui, enfin de compte, l'homme libre, sur la base d'un certain nombre de déterminations, est naturellement libre et supérieur à l'esclave, qui l'est aussi naturellement. Cette ontologie de l'homme libre et de l'esclave, aboutit sans ambages à une sociobiologie, qui n'est rien d'autre qu'une biologisation des rôles sociaux. Car si pour l'auteur des *Politiques*, l'homme libre bénéficie d'une suprématie qui est inscrite dans sa constitution ontologique, il va de soi que les fonctions sociales qu'il doit occuper, bien que relevant de l'historique, soient aussi d'une nature de même facture. C'est cette biologisation des rôles sociaux, qui ne manque pas, en passant d'instrumentaliser l'humain, d'attirer notre attention, en posant le problème, non moins fondamental de la reconnaissance de l'autre. Ainsi, si la pensée d'Aristote remet en cause le statut ontologique de l'humain, qui y est considéré comme un instrument, une chose par la pétrification et la méprise de l'historique au profit du biologique, il appert que l'homme doit, nécessairement retrouver son identité anthropologique, fondamentalement niée par l'esclavage, par des activités comme la pensée et le travail qui ont l'heureuse incidence d'être des sources de libération.

## ABSTRACT

The philosophical consideration of slavery according to Aristotle in his book *The politics*, is based on the ontology of freedom and slavery. According to him, the free man, considering a number of determinations, is naturally free and superior to the slave who also is. This ontology of the free man and slave, results in a sociobiology of social roles. Because if in Aristotle's view, the free man benefits from a supremacy that is written in his ontologic consideration, this accounts for the fact that social roles which he should have should be correspondent to his nature. It is this biologisation of social roles, instrumentalizing the human, that is responsible for our interest, when questioning the recognition the other. As such, if Aristotle's thought dismisses the ontologic states of the human, considered as a thing, an instrument, by the disdain of the historic to the profit of the biologic, it appears that man should necessarily reconquer his anthropological identity through activities that favour his freedom, like work and thought.



INTRODUCTION GENERALE

L'humanité au sens générique où, elle est prosaïquement élucidée comme le genre humain, ou au mieux l'ensemble des hommes, parce que partageant le même statut ontologique, a connu dans son évolution sociopolitique et économique au cours de l'histoire, des séquences, des épisodes et des événements qui l'ont marquée d'une tache indélébile dont les conséquences notamment de nature néfaste, continuent de prospérer aujourd'hui. On peut énumérer, à titre illustratif, des phénomènes n'ayant eu pour négative incidence que la défiguration de celle-ci, tels que l'esclavage, la traite négrière et la colonisation qui furent de véritables tragédies humaines dont l'essentiel a été de nier l'homme, et, est de continuer de le nier aujourd'hui, sans conteste, sous de formes hypostasiées et transfigurées. Ainsi, dans la perspective de mieux comprendre le pourquoi de telles atrocités, nous avons choisi, dans le cadre de notre recherche, de nous investir dans la problématique de l'esclavage chez Aristote dont l'essentiel de la théorie est exposée dans *Les Politiques*, qui s'attachent à analyser les affaires humaines en tant qu'elles se déroulent dans l'espace de la Cité. Et Pellegrin en fait une précision valorisante allant dans ce sens. C'est la raison pour laquelle il estime que *Les Politiques*, en tant qu'œuvre philosophique, sont

*Un texte qui se fixe comme horizon une réalité moribonde à l'époque même d'Aristote, la cité, le lecteur d'aujourd'hui ne peut s'empêcher de déceler la fondation et donc le fondement de la manière dont nous pensons les rapports des hommes entre eux, et, plus généralement le monde des choses humaines<sup>1</sup>.*

Cet ouvrage va constituer pour cela, la base matérielle de notre réflexion. Si l'esclavage a toujours existé comme une institution tant bien sociale pour certains que naturelle pour d'autres, il a été philosophiquement pensé par Aristote. C'est ce qui fait par exemple dire à Marie-Paul Loïcq-Berger que

*L'exposé célèbre qu'Aristote consacre au problème de l'esclavage, au début du premier livre de la Politique, constitue la seule réflexion systématique que nous ait laissée l'Antiquité à propos d'une institution fondamentale pour le fonctionnement de ses sociétés. À notre connaissance, le Stagirite est en tout cas le premier penseur à s'être interrogé profondément sur la légitimité de l'esclavage, question qui, comme telle, n'avait pas retenu l'attention de Platon, par exemple<sup>2</sup>.*

---

<sup>1</sup> ARISTOTE, *Les politiques*, traduction et présentation par Pierre Pellegrin, 2<sup>e</sup> édition revue et corrigée, Paris, GF-Flammarion 1993, 4<sup>e</sup> de couverture.

<sup>2</sup> FEC – *Folia Electronica Classica* (Louvain-la-neuve) – Numéro 13 – Janvier-juin 2007.

Aristotene manque pas d'être reconnu comme étant l'un des premiers à avoir dominé intellectuellement la théorie de l'esclavage, lequel esclavage remet en cause les principes aujourd'hui, reconnus par une humanité au passé profondément usé, et qui s'interdit la récidive d'une pareille pratique.

Ainsi, « *tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité*<sup>3</sup>. » Telle est extraordinairement formulé l'article premier de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* promulguée lors de l'Assemblée générale des Nations Unies tenue le 10 décembre 1948. Cet article qui est le sésame de toute la charte des Nations Unies, fait état, sans détour, du caractère universel, inconditionné et à égales proportions des privilèges dont doit bénéficier tout individu portant en lui l'identité essentielle qu'est l'humanité. L'homme, quel qu'il soit, sans considération aucune des contingences et des accidents qui peuvent se greffer à son être, est libre et doit bénéficier d'une égale dignité et des mêmes droits que ceux avec qui il partage la commune condition. Mais une lecture analytique, critique et diachronique de l'histoire de cette humanité, histoire pouvant être élucidée comme l'étude du passé en vue d'une meilleure compréhension du présent et pour une projection méliorative dans le futur, nous permet de constater avec désolation et sidération que les options prônées par cet article, qui se donne et se présente comme un *impératif catégorique*, n'ont pas toujours été capitalisées, ou plus encore, ne le sont pas par les différents acteurs qui ont contribué et contribuent à la bâtir. Car le monde a connu et continue de connaître des phénomènes qui ont détruit, et détruisent, tant à la fois son tissu politique qu'éthique, dans la mesure où, les hommes n'ont pas toujours été considérés même sur le plan de leur dignité, de leur liberté, que sur celui de leurs droits les plus fondamentaux. D'aucuns étant nés libres et d'autres captifs. C'est ce qui a certainement fondé les motivations épistémologiques d'Aristote qui estimera en ces termes dans *Les Politiques* : « *c'est dès leur naissance qu'une distinction a été opérée chez certains, les uns devant être commandés, les autres commander. Et il y a plusieurs espèces d'êtres qui commandent et d'êtres qui sont commandés*<sup>4</sup>. » Cette pensée remet en cause, et semble fouler aux pieds l'article premier de la *Déclaration universelle des Droits de l'homme*, pourtant chargé d'une bonne dose d'éthique, et d'un humanisme affirmé et certain. L'opposition suscitée par cette boutade

---

<sup>3</sup> Article premier de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* du 10 décembre 1948.

<sup>4</sup> ARISTOTE, *op. cit.*, I, 5, 1254-a, §2, p. 99.

d'Aristote, pose sans ambages, le problème de la reconnaissance de l'autre ou de l'altérité dont l'importance s'affirme avec acuité aujourd'hui, et est d'une actualité sans faille. Car s'il y en a qui sont nés pour obéir, et d'autres pour commander, il convient de conclure fort opportunément que nous ne naissons pas tous libres et égaux en dignité et en droits. A certains des droits et à d'autres pas. Ainsi, comment se vérifie la théorie aristotélicienne de l'esclavage par la dichotomie qu'il établit à travers l'ontologie de l'homme libre et l'ontologie de l'esclave ? Quelle est la pertinence d'une philosophie qui semble biologiser les rôles sociaux en instrumentalisant l'humain ? En d'autres termes, la définition qu'Aristote donne de l'esclave, définition qui affecte gravement sa situation sociale, ne fait-elle pas de lui, un homme entièrement à part ? La biologisation des rôles sociaux que prône Aristote aboutissant à une sociobiologie incontestable ne participe-t-elle pas à une pétrification et à une méprise de l'historique ?

Cette problématique nous a permis de visiter et d'explorer un certain nombre de pistes de recherche qui nous ont permis d'organiser notre travail en trois parties. Ainsi pour le rendre plus intelligible, sans négliger les exigences méthodologiques qui vont avec, nous avons choisi de le diviser en trois parties dans le but de satisfaire à certaines commodités pédagogiques. La première aura pour mission de présenter les conceptions aristotéliciennes de l'esclave et de l'homme libre, que nous identifierons au maître afin d'établir une relation non équivoque entre ce dernier et l'esclave. Car pour Aristote, une étude n'est bien menée que si on commence par examiner les parties d'un tout. Ainsi estime-t-il qu'

*Il faut commencer la recherche sur chaque chose par ses composantes élémentaires, et (...) les parties premières et élémentaires d'une famille sont un maître et un esclave, un époux et une épouse, un père et ses enfants, il faut examiner ce qu'est et comment devrait être chacune de ces trois relations<sup>5</sup>.*

Aussi pour lui, pour définir l'esclavage, il convient de déterminer de prime abord la nature de ses différentes composantes. La deuxième partie quant à elle, aura en charge de présenter la sociobiologie de la théorie aristotélicienne de l'esclavage, lequel esclavage essentialisé, est légitimé. Une naturalisation et légitimation qui seront renforcées par une argumentation critique sur l'esclavage conventionnel représentant pour Aristote, une pratique injuste et illégitime. La troisième partie qui est l'ultime, sans être la moins importante, sera une réflexion sur la pertinence de la pensée de notre auteur, et une

---

<sup>5</sup>*Ibid.*, I, 3 1253-b, § 1, p. 94.

présentation d'une alternative de sortie de crise, qui soit de nature à restituer l'identité ontologique de l'homme, niée par la pratique de l'esclavage.

**PREMIERE PARTIE :**  
**LA CONCEPTION ARISTOTELICIENNE DE**  
**L'HOMME LIBRE ET DE L'ESCLAVE**

## INTRODUCTION PARTIELLE

Aristote, sans se départir totalement de la pensée de son maître, va en conserver quelques survivances, dont l'impact sera considérable, en ce qui est de la construction de la sienne propre. Ainsi, avant de décliner la consistance de sa pensée sur ce qu'est foncièrement l'esclavage, il commence avant toute analyse, par préciser la nature des deux composantes qui offrent la possibilité d'en parler. Car on ne saurait parler d'esclavage, sans la considération, d'une part d'un esclave, et de la prise en compte d'autre part, d'un maître qui a la particularité, doit-on le préciser en passant, d'être un homme libre. Ainsi, procède-t-il par diérèse, héritage reçu de son maître à penser Platon, qui consiste à « *diviser le composé jusqu'à ses éléments non composés c'est-à-dire les parties les plus infimes du tout*<sup>6</sup> », lequel héritage présente une parenté resserrée d'avec la troisième règle de la méthode mathématique de Descartes qui consiste à « *diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre*<sup>7</sup>. » S'y conformant, notre auteur répond aux questions : qui est le maître ? et qu'est-ce que l'esclave ? Cette première partie aura donc en charge, comme nous le soulignons en amont, à l'introduction, de préciser les caractéristiques, ou plus encore, les statuts ontologiques de l'homme libre d'une part et de l'esclave d'autre part.

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, I, 1, 1252-a, §3, p. 86.

<sup>7</sup> René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Notes et commentaires de B. Huisman, Préface de Mme Geneviève Rodis-Lewis, Fernand Nathan, 1981, p. 45.

# CHAPITRE I :

## LA CONCEPTION ARISTOTELICIENNE DE L'HOMME LIBRE

Les questions : qui est l'homme libre? ou qu'est-ce que l'esclave? sont éminemment métaphysiques. Car le fait de se les poser, c'est chercher à déterminer la substance, c'est-à-dire, ce qui fait l'originalité d'une chose, ce qui est stable en cette chose. C'est la raison pour laquelle, la définition de l'homme libre dans la théorie aristotélicienne de l'esclavage, est incontournable, pour mieux saisir la relation qui existe entre ce dernier, l'esclave et le reste de la famille. Si l'homme libre est naturellement supérieur à l'esclave, comme Aristote le reconnaît, par la naissance, qu'est-ce qui fonde cette supériorité? Il importe donc, pour ne pas rester à la périphérie de la pensée de notre auteur, de fixer avec lui, la sémantique profonde du maître, qui n'est rien d'autre qu'une hypostase de l'homme libre. Ainsi, caractériser l'homme libre reviendrait à le faire du maître. Car la famille selon Aristote, bien qu'inférieure à la cité, dans une dialectique de la partie et du tout, est l'élément de base de toute société qui est constituée *d'esclaves et de gens libres*<sup>8</sup> dont les relations sont différentes : une de maîtrise ; une parentale et l'autre maritale. Elle est enfin de compte, *l'association naturelle de tous les instants*<sup>9</sup>.

### I- Qui est le maître ou qui est l'homme libre?

Cette formulation que nous avons choisie volontairement, s'oppose sans doute à celle par laquelle nous inaugurerons la définition de l'esclave. Sans aller trop vite en besogne, les précisions que nous apporterons au cours de notre argumentation, lèveront toutes les équivoques et les inquiétudes auxquelles les uns et autres pourront faire face. Dans son étude génétique et archéologique de la cité, communauté qui est au-dessus de toute autre communauté, parce que visant la finalité qui est au-dessus de toutes finalités,

*Puisque toute cité, nous le voyons, est une certaine communauté, et que toute communauté a été constituée en vue d'un certain bien (car c'est en vue de ce qui leur semble un bien que tous les hommes font tout ce qu'ils font), il est clair que toutes les communautés visent un certain bien, et que, avant tout, c'est le bien suprême entre tous que vise celle qui est la plus*

<sup>8</sup>ARISTOTE, *op. cit.*, I, 3, 1253-b, §2, p. 94.

<sup>9</sup>*Ibid.*

*éminentes de toutes et qui contient toutes les autres. Or c'est celle que l'on appelle la cité, c'est-à-dire la communauté politique.*<sup>10</sup>

Aristote analyse la nature du rapport qui doit sous-tendre les relations entre les hommes dans le but de leur mutuelle sauvegarde ; lesquelles relations mettent en relief la subordination des uns aux autres. Il ne va pas manquer d'estimer à cet effet qu'*être capable de prévoir par la pensée c'est être par nature apte à commander c'est-à-dire à être maître par nature*<sup>11</sup>. Cette pensée d'Aristote dégage l'une des caractéristiques fondamentales de l'homme libre qui est subsumé ici sous le concept de maître. Notre auteur fait ainsi de la pensée ou de l'aptitude à penser dont la résultante est de prévoir, le pilier essentiel sur lequel, on peut établir la nature ontologique de l'homme libre.

### **I-1 L'homme libre : un être raisonnable**

Dans son populaire aphorisme *l'homme est un animal politique*<sup>12</sup>, lequel aphorisme a gagné en considération en philosophie, à cause de la notoriété qu'il charrie avec lui, Aristote fait de l'homme un animal supérieur à cause de sa capacité à pouvoir communiquer le contenu de sa pensée aux autres, contenu de la pensée qui n'est rien d'autre que le fruit de la raison. Car pour communiquer, il faut au préalable penser. Pensée et raison apparaissent donc ici comme un binôme dont la séparation empêcherait l'homme libre d'être, et de se réaliser pleinement. Cette conception aristotélicienne de l'homme rejoint avec netteté cette pensée de Descartes qui traduit à suffisance l'idée selon laquelle, *le bon sens ou la raison est la chose du monde la mieux partagée*<sup>13</sup>. Ainsi pour Aristote tout comme pour Descartes, qui s'inscrira dans la même veine dans les Temps Modernes dont il est considéré comme l'un des initiateurs, la raison est la faculté qu'ont les hommes en partage et en commun. Toutefois, pour Descartes, par défaut de méthode ou même par absence de méthode, il y en a qui s'en servent mal, ou ne s'en servent même pas. Ainsi, pense-t-il que,

*Chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent ; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger, et*

---

<sup>10</sup>*Ibid.*, I, 1, 1252-a, §2, p. 85.

<sup>11</sup>*Ibid.*, I, 2, 1252-a, §2, pp. 87-88.

<sup>12</sup>*Ibid.*, I, 2, 1253-a, §10, p.91.

<sup>13</sup>René DESCARTES, *op. cit.*, p. 34.

*distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes ; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon mais le principal est de l'appliquer bien*<sup>14</sup>.

Pour ces deux géants de la rationalité qui ont singulièrement marqué de leurs idées toute l'histoire de la philosophie, *la raison ou le bon sens* est une faculté universelle, car tous les hommes sont raisonnables du fait d'en être pourvus. Mais une différence fondamentale se dégage de l'analyse de Descartes qui s'inspire sans doute de celle d'Aristote. Pour lui, bien que tous les hommes soient détenteurs de la raison ou en jouissent comme faculté, ils ne s'en servent pas pour autant mêmement, et d'aucuns ne s'en servent même pas. C'est la raison sans doute pour laquelle, Aristote ne va pas manquer d'établir la spécificité à ce sujet entre l'esclave et l'homme libre. Pour lui, la raison de l'homme libre est agissante et active alors que celle de l'esclave est passive et inactive. Et à cause de l'inactivité et de la passivité de la raison de l'esclave, le maître doit s'employer à le diriger par cette puissance qui fait de son être, un sujet capable de distinguer le bien d'avec le faux. De ce qui précède, notre auteur en profite pour établir un *distinguo* à la compréhension favorable, en levant toute équivoque définitivement entre le pouvoir du maître et celui de l'homme politique, *distinguo* qui esquinte farouchement et fortement les opinions de ses contradicteurs sur la question. Car pour lui, le maître comme le politique exercent différemment, « *l'un sur des hommes libres par nature, l'autre sur les esclaves, et le pouvoir du chef de famille est une monarchie car toute la famille est au pouvoir d'un seul, alors que le pouvoir politique s'applique à des hommes libres et égaux*<sup>15</sup>. » A travers l'expression de ces différentes assertions d'Aristote, on peut fort aisément conclure avec lui qu'il y a une différence de dignité et même de nature entre le pouvoir du maître et celui de l'homme politique. Ce qui implique en concaténation qu'il n'y ait pas une science précise du maître. Car il l'est naturellement du fait de sa supériorité de nature sur l'esclave : la raison, laquelle raison doit se caractériser par son activité et son dynamisme. Un maître dont la raison ne serait pas active, et ne s'emploierait pas aux exigences liées à la prévoyance, doit être ravalé au statut d'esclave, bien que cette éventualité soit irréalisable, car il y va de son statut de maître. Aussi pour notre auteur, chaque chose se définit par sa fonction et sa vertu, « *de sorte que quand elles ne les ont*

---

<sup>14</sup>*Ibid.*

<sup>15</sup>ARISTOTE, *op. cit.*, I, 7, 1255-b, §1, p. 108.

*plus il ne faut pas dire qu'elles sont les mêmes, mais qu'elles n'ont que le même nom*<sup>16</sup>. »  
Le maître doit donc toujours se comporter comme tel ; affirmer son statut de maître à travers sa vertu de maîtrise dont la garantie et le fondement sont résumés dans la raison. C'est pourquoi derechef, Aristote s'exprime en ces termes, « *on n'est (...) pas maître en vertu d'une science, mais du fait qu'on est tel, et il en est de même pour les conditions d'esclave et d'homme libre*<sup>17</sup>. »

A la suite de son analyse, notre auteur va biaiser son propos en reconnaissant la possibilité d'une science du maître et même de l'esclave. Si d'un côté, avec les arguments qu'il expose, il n'y a pas explicitement une science du maître et de l'esclave, d'un autre côté on pourrait en parler d'une certaine façon. Aristote résume la science du maître à l'emploi savamment diligenté des esclaves dont le statut et l'acquisition ne dépendent pas de lui, mais comme nous n'aurons de cesse de le dire, avec notre auteur, de la nature. Ainsi estime-t-il précisément que « *ce n'est pas l'affaire du maître d'acquérir les esclaves, mais d'employer les esclaves. Et cette science n'a rien de si vénérable : elle consiste pour l'esclave à savoir ce qu'il doit faire, et pour le maître à savoir le lui ordonner*<sup>18</sup>. » Cette analyse peut alors donner lieu à une double interprétation. D'une part, le mauvais emploi de cette science donnerait un mauvais maître et, d'autre part le bon emploi, un bon maître. L'assimilation ou la non-assimilation de cette science du maître, permet à Aristote de s'accorder avec la sagesse de ce proverbe qui déclare, « *il y a (...) maître au-dessus du maître*<sup>19</sup>. » C'est ce qui peut nous faire dire qu'une crise de la science qu'on reconnaîtrait au maître, mettrait la famille en danger de dépérissement et de dégénérescence. Il convient donc pour la sauvegarde de la famille que le maître reste tel sans se confondre à l'esclave par l'exercice des talents de sa raison qui le fait rester comme tel. La raison est donc le principe de vie sans lequel, on ne parlerait d'homme libre. Car qu'est-ce qui distinguerait le maître de l'esclave et même de la bête si ce n'était la raison ? Si on définit le maître pour son pouvoir de prévoyance qui est une émanation de la raison, qui lui donne le pouvoir de maîtriser et de contrôler, pourrait-on l'y réduire et l'y limiter ? En d'autres termes, n'y aurait-il pas d'autres déterminations à partir desquelles, on pourrait qualifier le maître ou l'homme libre, pour le différencier de l'esclave comme par exemple les vertus ? Si jamais oui, quelles sont-elles ?

---

<sup>16</sup>*Ibid.*, I, 2, 1253-a, §13, p. 92.

<sup>17</sup>*Ibid.*, I, 7, 1255-b, §1, p. 108.

<sup>18</sup>*Ibid.*, I, 7, 1255-b, §4, p. 109.

<sup>19</sup>*Ibid.*, I, 7, 1255-b, §3, p. 108.

## I-2 L'homme libre : un homme aux vertus supérieures ou accomplies

D'après ce qui a été développé en amont, nous pouvons constater et conclure sans risque de nous tromper que l'une des vertus notamment intellectuelles qu'on doit retrouver chez un homme libre c'est l'exercice de sa raison qui se présente comme une pédale de supériorité ; supériorité par rapport à l'esclave. Car il est important de ne pas perdre de vue qu'on ne peut parler de liberté dans le contexte aristotélicien qu'à la condition préalable qu'il y ait des esclaves. L'homme libre se définit donc par rapport à l'esclave en ce sens que s'il n'y avait pas d'esclave, on ne définirait, outre mesure, la liberté et l'état d'un homme qui en jouit. Si l'homme libre est en tout supérieur à l'esclave, il convient aussi que les vertus qu'il doit incarner, soient d'une supérieure nature ou plus encore accomplies. C'est la raison sans doute pour laquelle, Aristote ne va ménager aucun effort pour penser que « *celui qui commande doit posséder la vertu éthique achevée car toute œuvre est, au sens absolu, celle d'un maître d'œuvre ; et la raison est un maître d'œuvre*<sup>20</sup>. » Ainsi, pour lui, le maître ou l'homme libre, en plus des vertus intellectuelles qu'on lui reconnaît qui proviennent de l'instruction<sup>21</sup>, doit développer d'autres vertus qui sont notamment d'ordre moral, et qui, sont issues de la pratique, du temps et des bonnes habitudes, pour s'affirmer comme tel. C'est à juste titre que notre auteur se pose la question de savoir « *si en effet, celui qui commande n'est ni tempérant ni juste comment son commandement sera-t-il bon ? (...) Car celui qui est déréglé ne remplira pas ses devoirs*<sup>22</sup>. » A travers ce questionnement qui ne relève pas du tout de la fortuité, il note l'importance des vertus morales que doit développer l'homme libre ou le maître. Et il insiste précisément à ce sujet sur celles de la tempérance, de la justice et encore du courage bien qu'elle ne figure pas explicitement dans cette interrogation. Mais que sont la tempérance, la justice et le courage pour qu'Aristote les marque d'une importance particulière ? La suite de notre exposé va s'intéresser à ces trois vertus, bien qu'elles ne soient pas les seules pour Aristote, la liste étant bien plus exhaustive.

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, I, 13, 1260-a, §8, p. 131.

<sup>21</sup> Cf. ARISTOTE, *Ethique de Nicomaque*, traduction, préface et notes par Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, II, 1, §1, p. 45.

<sup>22</sup> *Id.*, *Les Politiques*, I, 13, 1260-b, §5, p. 108.

## I-2-1 La tempérance

L'imagerie populaire s'est accoutumée à l'usage de certains concepts dont elle ne mesure pas au fond la sémantique profonde. C'est la raison sans doute pour laquelle, en ce qui est de la tempérance, il n'est pas anodin d'entendre déclarer au quotidien : il n'est pas tempérant, il manque de tempérance. La question qu'on se poserait dans une suite qui se veut être logique, est celle de savoir ce que c'est que la tempérance, vertu que doit développer pleinement l'homme libre dans la conception aristotélicienne.

Avant toute analyse sur la vertu de la tempérance, il convient de définir avec notre auteur ce qu'est la vertu. Ainsi, se référant à la santé et aux forces physiques qui ont besoin, pour l'une d'exercice et pour les autres de boisson et de nourriture, il va élucider la vertu comme étant la mesure ; la moyenne ou le juste milieu entre deux excès. Sacrifiant à la quotidienneté, il traduit cette idée qui met en relief le concept de mesure et de juste milieu en ces termes :

*Nous nous servons du témoignage de ce que nous avons sous les yeux pour juger de ce qui échappe à notre vue ; c'est le cas pour les forces physiques et la santé. L'exercice, qu'il soit exagéré ou insuffisant, altère cette vigueur ; de même l'excès et l'insuffisance de boisson et de nourriture compromettent la bonne santé, alors que la mesure en ces matières crée, développe et sauvegarde la santé<sup>23</sup>.*

Il apparaît donc évident à partir de cette illustration que c'est la mesure, le juste milieu qui sont gages de vertu chez Aristote. Car pour lui, tout excès est contraire à la vertu. Ainsi, pense-t-il que, « celui qui goûte à tout espèce de plaisirs, sans s'en refuser aucun, montre de l'intempérance, tandis que celui qui les fuit tous, comme font les rustres, devient complètement hébété<sup>24</sup>. » Il ne recommande pas l'abstinence à tout plaisir, dans la mesure où, il ne le dit pas explicitement, il reconnaît toutefois que l'homme est un être de besoins qui connaît un certain nombre de plaisirs conformément à sa nature qui l'y a disposé. Il serait donc inhumain et même contraire à la nature de se départir de toute sorte de plaisir. C'est judicieusement que ces plaisirs ont été catalogués dans l'histoire de la philosophie en fonction de leur nécessité. Être tempérant, c'est satisfaire les plaisirs qui se présentent comme nécessaires à l'existence humaine. C'est par exemple manquer de tempérance que de vivre pour manger et non de manger pour vivre. Car celui qui vit pour

---

<sup>23</sup>Id., *Ethique de Nicomaque*, II, 2, §6, p.47.

<sup>24</sup>Ibid., II, 2, §7, p.47.

manger, satisfait les plaisirs liés aux revendications du ventre, sans que cela n'en appelle à la nécessité. Il mange pour manger et non pour vivre.

*Car manger et boire ce qu'on trouve au hasard jusqu'à en être littéralement gavé, c'est dépasser par excès les besoins naturels(...). Aussi appelle-t-on gloutons les gens de cette espèce, parce qu'ils remplissent leur ventre au-delà du nécessaire. Ceux qui ont un caractère trop servile sont destinés à s'adonner à cette gloutonnerie<sup>25</sup>.*

Ainsi, l'homme ne doit satisfaire ses besoins que nécessairement, et ceci, au prorata de la défection de ses forces physiques. La satisfaction de ses besoins notamment ceux du corps, ne doit pas constituer l'objet et la finalité de son existence dans la mesure où, une vie bonne ou réussie va au-delà de cette préoccupation de rang primaire. Et notre auteur estime à ce sujet que

*Se complaire à des sensations de cette sorte et les rechercher particulièrement, c'est se comporter à la manière des bêtes. Car nous exceptons, parmi les plaisirs naissant du toucher, ceux qui conviennent le plus à un homme libre, par exemple, ceux qu'occasionnent dans les gymnases le massage et l'agréable sensation de chaleur<sup>26</sup>.*

Pour lui, l'intempérance est affaire de bêtes et de ceux qui se comportent comme tel. L'homme libre ne doit donc pas être intempérant, car son intempérance ferait de lui un être semblable à une bête dont la particularité foncière est, d'être régie par la rigidité de l'instinct. Car faut-il le rappeler, ce qui fait la différence entre un esclave et un homme libre, outre le fait qu'ils le sont naturellement, c'est la raison dont la directe implication doit être de nature à faire prospérer les valeurs de l'âme sur celles du corps qui avons-nous dit en amont, fait la particularité de l'esclave.

Il convient de retenir que pour Aristote, d'après ce qui précède, la tempérance se définit comme les autres vertus par la modération, le juste milieu. Elle en appelle à la raison. Car pour lui, le tempérant, opposé à l'intempérant qui se laisse aller à ses plaisirs sans frein et sans limite, *se comporte selon la raison<sup>27</sup>*. Ainsi, une pareille vertu, en dernière analyse, ne peut être requise qu'à l'homme libre, ou au maître qui est le seul chez qui la raison se manifeste ou doit se manifester.

---

<sup>25</sup>*Ibid.*, III, 9, §3, p. 88.

<sup>26</sup>*Ibid.*, III, 10, §11, p. 87.

<sup>27</sup>*Ibid.*, III, 11, §8, p.89.

## I-2-2 Le courage

Dans son étude des vertus, Aristote définit le courage comme « *un juste milieu entre la peur et l'audace*<sup>28</sup>. » Ainsi entendu, à la suite de son analyse, il précise dans une argumentation savamment détaillée, la différence entre le courage et l'audace qu'on a baptisée autrement sous le concept de témérité. Aujourd'hui encore comme à l'époque d'Aristote, une assimilation abusive, à des fins polémiques, est faite entre courage et audace. D'aucuns vont s'imaginer à tort que faire preuve de témérité, est synonyme de manifester un certain courage. Ainsi, si le courage l'est par rapport à une situation qui met en exergue le mal, notre auteur ne manque pas tout de même de préciser que, « *l'homme courageux ne saurait avoir du courage contre tous les maux. Certains sont à redouter, et avec raison*<sup>29</sup>. » C'est la raison pour laquelle, il en fait un catalogue plus ou moins exhaustif dans lequel il inscrit *l'infamie, la pauvreté, la maladie, le manque d'amis, la mort*<sup>30</sup>. Personne ne doit se prévaloir de courage devant ces calamités inhumaines et *humanicides* qu'il pourrait éviter. A travers cette analyse, l'auteur veut repreciser la nature essentielle de la vertu de courage qui est de plus en plus polémique, et a été galvaudée. Chacun pense faire preuve de courage devant des situations qu'il devrait redouter. Aristote va plus encore, estimer à ce sujet que « *certaines, qui dans les dangers de la guerre se montrent lâches, ont une âme élevée et se comportent avec fermeté quand ils perdent leurs richesses*<sup>31</sup>. » Pour lui, il n'est pas question, ou il n'est pas requis, de se mettre volontairement en danger ; lequel danger peut nous conduire à la fatalité de la mort pour prétendre, par la suite, faire preuve de courage ; car de courage, il n'en est pas un, mais d'audace. Car, on peut

*Légitimement déclarer courageux l'homme qui se montre sans peur en face d'une belle mort et devant les dangers soudains, susceptibles d'entraîner la mort ; ceux-là se rencontrent tout particulièrement à la guerre. (...), les hommes courageux agissent virilement dans les circonstances qui demandent de l'énergie et où il est beau de mourir*<sup>32</sup>.

Cette pensée traduit sans ambages l'idée selon laquelle, le courage doit servir les causes et les fins justes et nobles, quitte à ce que, s'il nous expose à la mort, que nous y allions ou que nous mourions pour une finalité qui mérite célébration et hommage. Ainsi,

---

<sup>28</sup>*Ibid.*, III, 6, §1, p. 78.

<sup>29</sup>*Ibid.*, III, 6, §3, p. 78.

<sup>30</sup>*Ibid.*

<sup>31</sup>*Ibid.*, III, 6, §4, p. 79.

<sup>32</sup>*Ibid.*, III, 6, §10-12, p. 79.

pouvons-nous établir un parallèle avec les membres des sectes islamiques qui, aujourd'hui, gavent l'humanité d'atroces souffrances par une civilisation de la mort qu'ils propagent. Peut-on dire d'eux, en se livrant à la mort qu'ils fassent preuve de courage ? Que non, mais de témérité et même de lâcheté ; ceci dans la mesure où, la fin des actes qu'ils posent ne mérite pas hommage, car la finalité du courage n'est rien d'autre qu'éviter le mal pour laisser libre cours à la prospérité du bien. Aux antipodes de ces derniers, ce sont plutôt, tous les soldats et toutes les populations qui laissent leur vie pour les traquer, qui font preuve de courage, parce que ne pouvant éviter la mort à laquelle, ils sont quotidiennement exposés. Ceci est d'autant plus important, qu'il est dit que « *l'homme courageux montre un sang-froid inaltérable, en tant qu'homme. Il redoutera donc aussi ce qui dépasse les forces humaines, tout en le supportant comme il le faut et comme la raison le veut, en vue du bien ; car telle est la fin de la vertu*<sup>33</sup>. »

Il convient donc de garder en esprit avec Aristote que le courage est une vertu morale, représentant le juste milieu entre la lâcheté et l'audace qui symbolisent le manque et la démesure ou l'excès. Sa caractéristique principale « *est bien d'endurer avec constance ce qui est ou paraît effrayant à l'homme, pour la raison qu'il est bien d'affronter le danger et honteux de l'éviter*<sup>34</sup>. »

### **I-2-3 La justice**

La justice, dans une perspective identique à celle par laquelle nous avons déterminé les vertus de courage et tempérance, se définit comme le juste milieu entre deux extrêmes. Mais avant toute profonde analyse, dans l'intention de préciser la valeur du concept de justice, et ce qui fait sa particularité, notre auteur commence par s'accorder avec l'opinion la plus courante que partagent les uns et les autres sur la justice qui font d'elle, « *la disposition qui nous rend susceptibles d'accomplir des actes justes, nous les fait accomplir effectivement et désirer les accomplir*<sup>35</sup>. » Cette précision première que propose Aristote, bien que ne s'accompagnant pas d'une argumentation qui donne entière satisfaction, parce que ne levant, pas plus que cela, toutes les équivoques que draine avec elle et sur elle la notion de justice, ne constitue pas moins pour autant, une piste aidant à sa compréhension.

---

<sup>33</sup>*Ibid.*, III, 7, §2, p. 80.

<sup>34</sup>*Ibid.*, III, 8, §2, p. 84.

<sup>35</sup>*Ibid.*, V, 1, §3, p. 124.

En tout état de cause, on peut déjà savoir par son truchement que la justice est avant tout, une disposition qui offre des possibilités d'action et de désir. Ainsi, à partir de la disposition opposée qu'est l'injustice, notre auteur affiche une ferme volonté de clarifier davantage ce concept. C'est la raison pour laquelle, à partir des notions de loi et d'égalité qui sont en réalité, fondamentales pour l'élucidation du concept de justice, il entend par l'homme injuste « *aussi bien celui qui agit contre la loi que celui qui veut posséder plus qu'il ne lui est dû, et même aux dépens d'autrui*<sup>36</sup> ; et à son opposé, *le juste nous fait conformer aux lois et à l'égalité*<sup>37</sup>. »

De ces deux déterminations qui ne sont rien d'autre qu'une déclinaison non encore exhaustive de la nature de l'injustice ou de l'injuste et de la justice ou du juste, Aristote traduit l'opposition entre ces deux concepts qui sont, l'un une vertu et l'autre une contre-vertu, ou tout simplement un vice. Ainsi, si l'injuste s'inscrit en faux contre les lois et l'égalité, hypothéquant par le fait même son bonheur et davantage celui de la communauté, le juste est « *ce qui est susceptible de créer ou de sauvegarder, en totalité ou en partie, le bonheur de la communauté politique*<sup>38</sup>. » Cette affirmation d'Aristote fait de la justice une vertu qui implique autrui, car on peut être juste envers soi-même, mais cette justice se manifeste davantage envers autrui. C'est la raison pour laquelle, « *la justice (...) semble la plus importante des vertus et la plus admirable même que l'étoile du soir et que celle du matin. C'est ce qui fait que nous employons ce proverbe : la justice contient toutes les vertus*<sup>39</sup>. » Ainsi, pour lui, la justice est une vertu qui a une ascendance considérable sur toutes les autres, car l'idée que traduit le proverbe est qu'elle les contient toutes. Ce qui implique que l'homme juste est parallèlement courageux, tempérant et généreux, pour ne citer que ces vertus-là, parce qu'il recherche fondamentalement, non pas uniquement son bien ou son bonheur, mais celui de la communauté toute entière. Cette analyse partage quelque peu la logique de la doctrine sociale de l'Eglise qui enseigne à ses contractants que le commandement de la charité qui fut enseigné et pratiqué par Jésus-Christ, le Fils de Dieu, résumait le décalogue. La justice apparaît donc comme la vertu des vertus. C'est la raison sans doute pour laquelle, « *elle est une vertu absolument complète parce que sa pratique est celle de la vertu accomplie*<sup>40</sup>. »

---

<sup>36</sup>*Ibid.*, V, 1, §8, p. 124.

<sup>37</sup>*Ibid.*

<sup>38</sup>*Ibid.*, V, 1, §13, p. 125.

<sup>39</sup>*Ibid.*, V, 1, §15, p. 125.

<sup>40</sup>*Ibid.*

En tout état de cause, pour notre auteur, outre la détermination naturelle qui fait de l'homme libre un être comme tel, c'est-à-dire un être qui possède la raison ; laquelle raison dont l'exercice en fait un être prévoyant, l'homme libre se définit aussi par les vertus dont quelques-unes ont été développées en amont, avec la particularité d'être chez lui, accomplies et donc supérieures. Toutes ces caractéristiques développées, octroient un statut particulier à l'homme libre qui, pouvant mettre en activité les talents de sa raison, et pouvant développer un certain nombre de vertus auxquelles sa nature le prédispose, celui de citoyen. L'homme libre est un citoyen.

### **I-3 L'homme libre : un citoyen**

On peut platement définir le citoyen sans faire appel à aucune autre quelconque référence bibliographique comme, celui qui appartient à une cité ; cité entendue au sens latin de *civitas* qui n'est rien d'autre qu'une unité constituée d'Hommes soumis à la même réglementation. Mais ce qu'il convient de noter est que selon notre auteur, cette propriété, ou du moins, cette caractéristique de citoyen qui a acquis une singulière consistance, et une sémantique particulière au jour d'aujourd'hui, n'échoit pas à tout le monde dans la cité athénienne telle que décrite par Aristote. Car pour ce dernier, les membres de la cité ne bénéficient pas tous du statut de citoyens. Ainsi, à l'entame du deuxième livre de ses *Politiques*, Aristote dans son entreprise de définition de la cité, commence par interroger au préalable le citoyen, sans l'action duquel et la présence duquel, on ne parlerait de cité. « *Puisque la cité fait partie des composés comme n'importe lequel des tous formés de plusieurs parties, il est clair qu'il faut d'abord mener une recherche sur le citoyen*<sup>41</sup>. » Sans se départir de sa méthode d'analyse qui, avons-nous dit, épouse la deuxième règle de la méthode cartésienne, il se résout dans un prime examen de définir le citoyen. Qui est le citoyen, cet homme sans lequel la cité n'existerait et n'aurait de sens ? Et pour y arriver, il commence par battre en brèche et par pourfendre fondamentalement les certitudes doxographiques qui, au lieu de préciser exactement ce qu'est le citoyen, ont plutôt participé à l'occulter. Et Pierre Pellegrin estime à ce sujet que « *c'est une attitude bien ancrée chez Aristote, et épistémologiquement fondée dans la conception aristotélicienne de la recherche de la vérité, que de commencer un traité par l'examen des opinions des autres*

---

<sup>41</sup> *Id.*, *Les politiques*, III, 1, 1274-b, §2, pp. 205-206.

sur la question<sup>42</sup>. » Ainsi, C'est la raison pour laquelle, à la suite de cela, du statut de citoyen, il en exclut des catégories d'individus, qui à cause de la jeunesse, qui à cause d'un âge avancé, qui à cause des déterminismes de la nature qui auraient fait certains libres et d'autres esclaves. Aristote pense à la suite de cela qu' « un citoyen au sens plein ne peut pas être mieux défini que par la participation à une fonction judiciaire et à une magistrature<sup>43</sup>. » La citoyenneté chez notre auteur, recouvre donc les réalités liées aux fonctionnalités juridiques et de magistrature. Le citoyen représente celui qui peut être juge ou magistrat dont le préalable réside dans la liberté. C'est cette citoyenneté qui constitue, la condition sans laquelle, on ne parlerait d'esclavage. C'est parce qu'il y a des hommes en situation de servitude, qu'il y'a des esclaves. De tout ce qui précède, l'homme libre se présente comme naturellement supérieur à l'esclave. Et Aristote rappelle à ce sujet :

*Nous pensons que les chefs, dans toute entreprise, méritent une plus grande considération que les manœuvres ; ils sont plus savants et plus sages parce qu'ils connaissent les causes de ce qui se fait, tandis que les manœuvres sont semblables à ces choses inanimées qui agissent, mais sans savoir ce qu'elles font, à la façon dont le feu brûle ; seulement, les êtres inanimés accomplissent chacune de leurs fonctions en vertu de leur nature propre, et les manœuvres, par habitude<sup>44</sup>.*

Cette pensée traduit avec élégance la supériorité naturelle qu'il y a entre celui qui commande, c'est-à-dire l'homme libre et celui dont la seule vertu se résume à l'obéissance. Pour notre auteur, l'homme libre, n'est personne d'autre que celui qui est sa propre fin. Il estime à cet effet que, « nous appelons homme libre celui qui est à lui-même sa fin et n'est pas la fin d'autrui<sup>45</sup>. » Aristote situe la liberté de l'homme qui est comme tel, et bénéficie de cette qualité qui lui consubstantielle dans une perspective téléologique à travers le concept de fin.

Pour Aristote, l'homme libre se caractérise donc fondamentalement par la raison qui lui offre un avantage majeur sur l'esclave; des vertus supérieures ou accomplies et la citoyenneté dont la condition d'exercice n'est rien d'autre que l'esclavage. Si ce sont toutes ces déterminations qui définissent l'homme libre, et font nécessairement son statut ontologique, qu'en est-il de l'esclave qui, rappelons-le, est reconnu inférieur à ce dernier ?

---

<sup>42</sup>*Ibid.*, Introduction, p. 10.

<sup>43</sup>*Ibid.*, III, 1, 1275-a, §6, p. 207.

<sup>44</sup>*Id.*, *Métaphysique*, traduction et notes par J. Tricot, Tome 1, Livre A-Z, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000, A, 1, 981b, §5, p. 4.

<sup>45</sup>*Ibid.*, A, 2, 982b, §25, p. 9.

Bref quelles sont les déterminations qui donnent la possibilité, qu'on puisse parler d'un homme naturellement en situation de servitude ?

## **CHAPITRE II :**

### **LA CONCEPTION ARISTOTELICIENNE DE L'ESCLAVE**

Dans le chapitre que nous venons de clôturer, nous avons décliné l'identité de l'homme libre. Et dans celui que nous voulons maintenant inaugurer, il sera question de présenter à l'opposé du maître ou de l'homme libre, ce qui fait l'essence même de l'esclave selon Aristote. Ainsi sera-t-il question de présenter avec lui qu'est-ce que l'esclave ? Question un peu paradoxale qui, sans aller trop vite en besogne, peut déjà signifier avant toute analyse, la nature profonde de l'esclave. Car on se demandera certainement pourquoi se poser la question pour ce qui est du maître : qui est le maître ? Et par la suite, changer la configuration pour ce qui concerne l'esclave en se posant celle de savoir : qu'est-ce que l'esclave ?

#### **II- Qu'est-ce que l'esclave ?**

Si l'homme libre est comme son nom l'indique, celui qui a la capacité de disposer de lui-même sans une contrainte extérieure, comme celui qui n'est ni esclave ni prisonnier, il convient de conclure banalement que l'esclave est celui qui ne jouit pas de cette capacité à pouvoir disposer de lui-même. Ainsi, Aristote définit l'esclave en tenant compte d'un certain nombre de paramètres qui lui permettent de clarifier sa pensée et ce concept sur lequel, il en a livré une réflexion. Ainsi, à l'opposé de cette aptitude de prévoyance qui est l'un des paramètres nous livrant l'identité ontologique du maître qui l'est par nature, notre auteur distingue l'esclave aussi par nature qu'il définit avec une pertinence argumentative comme celui qui est capable d'exécuter physiquement des tâches<sup>46</sup>. Celui-là est donc destiné à être commandé c'est-à-dire, à être esclave par nature. Il fait ainsi de la corporéité ou des aptitudes physiques de l'esclave, l'originalité de son statut ontologique. L'esclave n'est donc rien d'autre que celui dont on exploite les qualités physiques ou corporelles. Donc l'esclave est un corps.

---

<sup>46</sup> Cf. *Id.*, *Les politiques*, I, 1, 1252-a, §2, p. 88.

## II-1 L'esclave : un corps

Le corps se définit généralement comme l'organisme de l'homme, de l'animal ; comme la partie matérielle de l'être humain et par extension des bêtes. A partir de cette définition, il appert que l'homme et l'animal partagent en commun cette réalité ; laquelle réalité selon une certaine philosophie, notamment celle d'un Platon, est périssable et constitue même le tombeau de l'âme, dont il s'en sépare avec la mort qu'il ne manque pas de présenter comme une aubaine et une libération. Aristote définit la nature de l'esclave non par la pensée comme il l'a fait du maître, mais par son corps. Cette définition laisse clairement transparaître, quelques survivances de la pensée de son maître dont il ne s'est pas totalement départi. Car pour Platon et Aristote avec, dans le cas échéant, le corps est une entité humaine secondaire, de laquelle on doit se détacher pour faire prévaloir l'âme qui « *est plus aisée à connaître que le corps*<sup>47</sup>. » C'est la raison sans doute pour laquelle, l'esclave qui excelle dans sa corporéité, a pour portion congrue les tâches serviles. Pour Aristote, l'esclave se caractérise par sa corporéité. S'il accorde tout de même que l'esclave est un être doué de raison, cette dernière n'est pas aussi active que celle de l'homme libre, à la limite, elle ne l'est même pas. Pour lui, le fait d'être fort physiquement et de présenter une carrure imposante, condamne l'homme et le prédispose même à être au service des autres, donc d'obéir et d'être commandé par nature. La carrure physique qui, aujourd'hui semble constituer un avantage de qualité supérieure dans nos sociétés, constitue chez Aristote le critère de sélection qui permet de déclarer un individu esclave par nature. Car plus vous êtes d'une carrure imposante, plus vous êtes disposé à être esclave. Un primate est mis ici sur la partie matérielle que l'homme partage avec les bêtes au détriment de la partie spirituelle qui doit l'en distinguer normalement. On se demanderait alors si Aristote ne réduirait pas alors l'esclave qu'il définit par la corporéité et les forces physiques, à un animal sans raison ? Ceci est d'autant plus significatif quand on sait qu'à défaut d'un esclave à la configuration humaine, les plus pauvres devaient avoir au moins un bœuf comme serviteur. Car aussi pauvre qu'on pût l'être, la liberté se définissait par la possession d'un serviteur qui, faute de moyens suffisants, pouvait être substitué par un animal de service, le plus souvent, rendu domestique. C'est la raison sans doute pour

---

<sup>47</sup> René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris, Nouveaux Classiques Larousse, 1973, Méditation seconde, p. 35.

laquelle Hésiode estime dans son poème : « *d'abord une maison, une femme, un bœuf de labour*<sup>48</sup>. »

A travers ce vers, le poète n'établit pas de différence singulière entre l'esclave et le bœuf qui partagent les mêmes caractéristiques qui ne sont rien d'autres que le corps et les forces physiques qu'ils mettent au service du maître. L'esclave ne se définit donc par rien d'autre, à ce sujet, que par son corps et l'énergie qu'il en tire. Notre auteur opère une dialectique entre le corps et l'âme ; laquelle dialectique est présente dans la définition de la justice dans *La République* de Platon, qui pense qu'elle se définirait sur le plan anthropologique comme la subordination des parties irascible et concupiscible sur la partie rationnelle. Ne s'en éloignant pas singulièrement, Aristote estime que,

*Le vivant est d'abord composé d'une âme et d'un corps, celle-là étant par nature la partie qui commande, celui-ci celle qui est commandée. Par ailleurs c'est plutôt chez les êtres conformes à la nature que chez ceux qui sont dégradés qu'il faut examiner ce qui est par nature. C'est pourquoi il faut considérer l'homme qui est dans les meilleures dispositions possibles tant du point de vue du corps que de l'âme, chez qui cette hiérarchie est évidente. Car chez les pervers ou ceux qui se comportent de manière perverse il semblerait que ce soit le corps qui commande à l'âme du fait qu'ils sont dans un état défectueux ou contre nature*<sup>49</sup>.

Aussi pour lui, ceux qui se laissent conduire par leur corps que par leur âme, sont naturellement esclaves. C'est la raison pour laquelle il estime que « *ceux qui sont aussi éloignés des autres hommes qu'un corps l'est d'une âme et une bête sauvage d'un homme (et sont ainsi faits ceux dont l'activité consiste à se servir de leur corps, et dont c'est le meilleur parti que l'on puisse tirer), ceux-là sont par nature esclaves*<sup>50</sup>. » Cette pensée s'inscrit en droite ligne avec celle du Sociologue français Emile Durkheim qui, dans *Les règles de la méthode sociologique*, manifestant son désaccord contre la science qui se construit sur la base de préjugés et de préventions, traduit une idée semblable. Pour lui, estime-t-il, « *une science ainsi faite ne peut satisfaire que les esprits qui aiment mieux penser avec leur sensibilité qu'avec leur entendement, qui préfèrent les synthèses immédiates et confuses de la sensibilité aux analyses patientes et lumineuses de la raison*<sup>51</sup>. » Aristote fait de l'esclave celui de chez qui, on ne peut tirer que la puissance corporelle. S'il est un être pensant, sa pensée ou sa rationalité réside dans son corps et nulle

---

<sup>48</sup> ARISTOTE, *Les politiques*, I, 1, 1252-a, §2, p. 88.

<sup>49</sup> *Ibid.*, I, 5, 1254-a, §4-5, p. 100.

<sup>50</sup> *Ibid.*, I, 5, 1254-b, §7, pp. 101-102.

<sup>51</sup> Emile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Quadrige/P.U.F., 1937, p. 34.

part ailleurs. Ceux qui s'abstiennent donc de se servir de leur entendement, pour sacrifier aux certitudes que leur livre leur sensibilité, sont esclaves par nature. Car,

*La nature veut marquer dans les corps la différence entre hommes libres et esclaves : ceux des seconds sont robustes, aptes aux travaux indispensables, ceux des premiers sont droits et inaptes à de telles besognes, mais adaptés à la vie politique (laquelle se retrouve partagée entre les tâches de la guerre et celles de la paix)<sup>52</sup>.*

A cause de la seule aptitude à penser par l'entremise de leur corps, les esclaves qui le sont comme tels, sont *a priori* exclus des activités politiques qui demandent plus d'user de sa raison pour prévoir que de son corps. Ainsi, la conclusion qu'on pourrait fort opportunément tirer de ce qui précède est que les choses politiques ne sont pas faites pour des gens robustes ; lesquelles gens, à défaut, d'être concernées par ces choses de la cité, sont destinés aux tâches domestiques qui participent de la prospérité du politique parce lui étant nécessaires. On peut clairement y lire la valorisation que notre auteur fait de l'âme au détriment, sans le préciser clairement, du corps. La question qu'on pourrait donc se poser à la suite d'une telle analyse est celle de savoir si le corps n'est-il pas réellement le tombeau de l'âme quand on sait aussi avec Aristote que la véritable vie d'un homme ou du moins la vie bonne, est une vie de contemplation. Ainsi, si l'esclave est corps, est-ce la seule détermination qui définit son statut anthropologique quand on sait qu'on est esclave, non pas pour soi-même mais pour quelqu'un d'autre ou pour quelque chose d'autre.

## **II-2 L'esclave : une propriété et un instrument**

Dans sa quête de clarification de l'identité de l'esclave, Aristote, après l'avoir défini comme un corps, continue par une étude préliminaire qui constituera une propédeutique à son analyse sur la notion de propriété. Ainsi pour lui, « *la propriété est une partie de la famille*<sup>53</sup> » qui est nécessaire pour la prospérité de cette dernière. L'esclave est une propriété. Etant propriété, il est par conséquent une partie de la famille. Et notre auteur reconnaît tout de même le caractère nécessaire de cette propriété sans laquelle, la subsistance de la famille serait hypothéquée. Ainsi, si la propriété est nécessaire, il importe de s'armer d'une bonne dose de technique ; technique au sens grec de τεχνή (technè) c'est-à-dire l'art, pour acquérir cette propriété. Et si une certaine

---

<sup>52</sup> ARISTOTE, *Les politiques*, I, 5, 1254-b, §10, p. 102.

<sup>53</sup> *Ibid.*, I, 4, 1253-b, §1, p. 96.

technique et une technique certaine sont requises, elle ne saurait connaître pour cela de réussite sans l'auxiliaire d'éléments exigés à cet effet. Et ces éléments, Aristote les appelle : les instruments ; lesquels instruments sont catégorisés en *instruments animés* et en *instruments inanimés*. A titre illustratif et dans le but de cristalliser son point de vue, il ne manque pas de recourir à quelques exemples. Ainsi estime-t-il que « *pour le pilote le gouvernail est un instrument inanimé, alors que le timonier est un instrument animé*<sup>54</sup>. » Se servant d'une nomenclature navale, il opère la différence de degré et de valeur qui existe entre les instruments animés et ceux inanimés. Car d'après lui, celui qui accomplit une tâche et se tue à elle, n'est rien d'autre qu'un instrument animé, à la différence d'avec celui inanimé qui se laisse mettre en branle et en mouvement par un agent extérieur. L'instrument animé est garant de la mobilité de celui inanimé, et a la particularité d'être antérieur à ce dernier. Cette analyse de la propriété qui passe par la différenciation étanche que notre auteur opère entre les instruments, notamment ceux animés et ceux inanimés, lui permet de conclure nécessairement que, « *la propriété familiale est une masse d'instruments, l'esclave est un bien acquis animé et tout exécutant est un instrument antérieur aux instruments qu'il met en œuvre*<sup>55</sup>. »

Pour Aristote, à n'en point douter, l'esclave, bien que bénéficiant de la commune humanité, du fait de sa configuration physique, semblable et identique à celle de tout homme notamment de l'homme libre, n'est rien d'autre qu'un instrument dont se sert le maître pour accomplir les tâches nécessaires à sa vie. Car il pense à juste titre que, « *ce qu'on appelle instruments ce sont les instruments de production, alors que le bien acquis appartient à l'ordre de l'action*<sup>56</sup>. » Ainsi, l'esclavage se présente comme une nécessité à la production. Car selon Aristote, à travers l'évocation qu'il fait des Statues de Dédale et des trépieds d'Héphaïstos « *qui selon le poète, entraînent d'eux-mêmes dans l'assemblée des dieux, et encore si, de même, les navettes tissaient d'elles-mêmes et les plectres jouaient tout seuls de la cithare, alors les ingénieurs n'auraient pas besoin d'exécutants ni les maîtres d'esclaves*<sup>57</sup> », la fin de l'esclavage est potentiellement entrevue en ceci que, si les instruments inanimés avaient la capacité de se mouvoir, pour remplir les tâches échues aux esclaves qui s'en distinguent par leur mobilité, l'on n'aurait plus pour cela besoin d'esclave. Car comme les statuts de Dédale et les trépieds d'Héphaïstos, ils

---

<sup>54</sup>*Ibid.*

<sup>55</sup>*Ibid.*

<sup>56</sup>*Ibid.*, I, 4, 1253-b, §4, p. 97.

<sup>57</sup>*Ibid.*

exécuteraient sans aucune aide extérieure, garante de leur mobilité, les tâches nécessaires à la subsistance de l'homme et à la pérennisation de son espèce. Mais puisqu'une telle éventualité ne présentait de possibilité de réalisation à cette époque, l'esclavage s'avérait être comme une pratique nécessaire, car il permettait la production des substances incontournables à la vie qui est fondamentalement et essentiellement action. Ainsi, si la production est la fonction principale de l'esclave, la vie qui en est entretenue, est la fonction principale du maître. Cette analyse met en relief la dialectique de la partie qui n'est rien sans le tout, et du tout qui est, au contraire autosuffisant et plein de lui-même. Car la production qui est partie, l'est en vue de l'action qui est tout. C'est la raison pour laquelle, « *le maître l'est seulement de l'esclave mais n'est pas à l'esclave, alors que l'esclave est non seulement d'un maître, mais est encore complètement à lui*<sup>58</sup>. » Cette allégation est encore vraie dans la mesure où il est convenu avec Aristote que « *l'esclave est une partie de son maître, à savoir une partie animée et séparée de son corps*<sup>59</sup>. »

De tout ce qui précède, la nature de l'esclave et les fonctions de l'esclave sont diamétralement opposées à celles du maître. Car pour notre auteur, « *celui qui par nature ne s'appartient pas mais qui est l'homme d'un autre, celui-là est esclave par nature ; et est l'homme d'un autre celui qui, tout en étant un homme, est un bien acquis, et un bien acquis c'est un instrument en vue de l'action et séparé de celui qui s'en sert*<sup>60</sup>. » Cette pensée résume fort opportunément le statut ontologique et anthropologique de l'esclave qui, bien que reconnu homme, de par sa parenté physiologique, n'est en dernière analyse qu'une chose dont l'incidence directe est l'aliénation parce que ne s'appartenant pas à lui-même, mais à un autre, tout en étant pas lui-même, et dont la fonction principale est la production. Cette détermination de la nature de l'esclave par Aristote, comme cet homme privé de liberté, qui ne s'appartient pas, nous invite à penser, car elle met en exergue, ou plus encore pose le crucial problème, non moins important de la responsabilité. L'esclave qui ne jouit pas foncièrement d'une liberté et d'une raison qui lui permettent de se conduire librement et de formuler des jugements qui soient de son cru, pour se laisser conduire par la lumière naturelle d'un autre, est-il responsable de ses actes quand on sait que la responsabilité étymologiquement définie comme le fait de répondre de ses actes, est intimement liée à la liberté qui est déniée et refusée à l'esclave d'Aristote ? L'esclave doit-il être rendu responsable de ses actes quand on sait avec Aristote que sa nature le

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, I, 4, 1254-a, §6, p. 98.

<sup>59</sup> *Ibid.*, I, 6, 1255-b, §10, p. 107.

<sup>60</sup> *Ibid.*, I, 4, 1254-a, §6, p. 98.

prédétermine et le dispose à se laisser diriger et orienter par un autre ? Outre la détermination qui fait de lui un corps, une propriété et un instrument, définirait-on encore l'esclave autrement ? En d'autres termes, l'esclave possède-t-il comme l'homme libre des vertus particulières ?

### **II-3 L'esclave : un être aux vertus inférieures**

Pour déterminer la nature de la vertu ou des vertus de l'esclave puisqu'il lui en est reconnu, Aristote inaugure son analyse par une interrogation bien frappée qui a la directe répercussion d'orienter sa réflexion. « *Existe-t-il outre ses vertus d'instrument et de serviteur une autre vertu déterminé de l'esclave, plus précieuse que celles-là, comme tempérance, courage, justice et autres dispositions de ce genre, ou n'en a-t-il aucune en dehors des services qu'il rend avec son corps ?*<sup>61</sup> » se pose-t-il la question. Ce qu'il faut reconnaître d'entrée de jeu de cette interrogation est que les vertus les plus fondamentales dont doit faire montre l'esclave sont celles qui résultent de son statut d'instrument et de serviteur ; lesquelles vertus sont subsumées sous une seule qui n'est rien d'autre que l'obéissance ; une obéissance non active, mais passive. Car l'esclave, à qui on dénie toute liberté, et qui perçoit la raison des autres sans toutefois percevoir la sienne, n'a pas la capacité de délibérer et de réfléchir au choix des actes qu'on l'amène à poser ou qu'on lui demande d'exécuter. Il doit obéir aveuglement. Il doit manifester une obéissance passive ; laquelle obéissance passive recommande d'obéir pour obéir avec pour fondement, le sacrosaint principe de : qui obéit ne se trompe jamais.

Vue sous cet angle, l'obéissance qui, dans la tradition africaine a toujours revêtu une importance de dignité, bien qu'aujourd'hui en crise, parce qu'elle ne fait plus presque partir des habitudes des Africains, ne se révèle être en dernière analyse, rien d'autre qu'une vertu inférieure à laquelle l'esclave est tenu de sacrifier. Car une chose est d'obéir parce qu'obéir est un acte et un comportement, s'il peut en être un, louable, mais il est nécessaire de toujours se poser la question de savoir comment et pourquoi obéir ? L'obéissance dont est tributaire l'esclave ne prend pas en considération, ou fait fi du comment, qui s'occupe de savoir quels sont les moyens qu'il faut mettre en exergue pour obéir, et du pourquoi qui s'intéresse et pose le problème de la finalité. L'esclave qui doit obéir à son maître use-t-il

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, I, 13, 1259-b, §2, p. 129.

de moyens convenables pour atteindre une fin qui soit de nature à respecter et à rendre hommage à son humanité et celle des autres ? Ainsi, outre cette vertu d'obéissance qui, avons-nous dit, est fondamentale chez l'esclave pour Aristote, il en est reconnu d'autres dont la valeur se mesure au prorata de sa nature d'homme privé de liberté. Car pour lui, « *il faut examiner cela en général dans le cas de celui qui commande par nature et de celui qui est commandé par nature*<sup>62</sup>. » A travers cette consigne, on peut clairement visualiser ici l'intention de départ qui est celle de l'auteur, qui va par la suite se préciser par une argumentation, bien que sous forme interrogative, aura pour singulière incidence de lever toute équivoque. Comme nous le soulignons en amont, les vertus que doit posséder l'esclave ne peuvent être identiques à celles de l'homme libre ou du maître. Car qu'est-ce qui ferait leur différence ? Par exemple « *s'il fallait que tous les deux participent à l'honnêteté, pour quelle raison faudrait-il que l'un commande et que l'autre soit commandé une fois pour toutes ?*<sup>63</sup> » Bien que cette illustration à la forme interrogative d'Aristote soit prise comme un exemple d'école, elle pose un problème d'ordre éthique. L'honnêteté comme vertu morale, doit-elle être considérée selon les individus qu'elle incarne ?

De ce qui précède, il appert que l'auteur, une fois de plus, veut préciser la différence entre les vertus telles qu'elles sont présentes chez le maître, et telles qu'elles le sont chez l'esclave. Car ils en ont tous besoin pour accomplir leur tâche et s'accomplir en même temps. Ainsi, comment son obéissance sera-t-elle bonne si celui qui doit obéir, c'est-à-dire l'esclave, ne manifeste-t-il pas de vertus<sup>64</sup> ? L'esclave doit donc être tempérant, juste, courageux et manifester les autres vertus qui conviennent ou dont il a besoin pour l'accomplissement de son œuvre « *dans la mesure où cela lui convient*<sup>65</sup>. » Ses vertus, qu'elles soient éthiques, qu'elles soient intellectuelles, ne sont pas parfaites, ne sont pas identiques à celles du maître ou de l'homme libre comme l'avait pensé Socrate. Car pour Aristote, le courage, la tempérance que doit manifester l'esclave, ne sont ni la même tempérance ni le même courage que doit manifester le maître. Notre auteur traduit ici l'idée de subordination et d'infériorité des vertus de l'esclave sur celles du maître. C'est la raison sans doute pour laquelle notre titre reconnaît fort opportunément à l'esclave des vertus inférieures.

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, I, 13, 1259-b, §4, p. 130.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>65</sup> *Ibid.*, I, 13, 1260-a, §8, p. 131.

Pour ainsi illustrer cette idée de subordination et d'infériorité, il ne manque pas de pourfendre hardiment la position de ceux qui estiment que « *la vertu est un état de l'âme, une bonne conduite ou quelque chose de ce genre*<sup>66</sup>. » Car tout le monde pourrait se réclamer avoir un bon état d'âme et pourrait se gargariser de bonne conduite. Pour notre auteur, la vertu n'est donc pas affaire d'état d'âme ou de bonne conduite, elle a plutôt affaire à la nature de l'individu qu'elle doit incarner ou qui doit l'incarner. Aux hommes libres, des vertus accomplies, parfaites et supérieures ; aux hommes privés de liberté ou à la liberté inachevée, des vertus inférieures et inachevées. S'inspirant d'un poète ; poète dont l'identité n'est pas déterminée, Aristote estime par exemple que, « *pour une femme sa parure c'est son silence*<sup>67</sup>. » Et, on pourrait faire nôtre ce vers du poète qui traduit le caractère subordonné de la femme, pour ce qui est de l'esclave en disant : pour un esclave sa parure c'est son obéissance qui charrie avec elle les autres vertus, rappelons-le, de nature inférieure, qui sont nécessaires à son être-esclave. Car une fois de plus, il est « *établi que l'esclave est utile pour des besoins indispensables, de sorte qu'il est clair qu'il n'a besoin que d'une faible vertu, c'est-à-dire juste assez pour ne pas être inférieur à sa tâche par dérèglement ou par lâcheté*<sup>68</sup>. » Ainsi, on peut clairement constater d'après ce qui précède que l'esclave est inférieur et même différent en tout par rapport au maître. Mais la question qu'on pourrait se poser est celle de savoir si partageant la même cité, et le même cadre de vie que l'homme libre, il bénéficie tout autant que lui de la citoyenneté ? En d'autres termes, l'esclave est-il citoyen ?

#### **II-4 L'esclave : un apatride**

S'il est convenu avec Aristote que l'homme libre est un citoyen, l'esclave bien que participant activement à la vie de la Cité parce que remplissant des tâches rendues nécessaires pour la vie et la prospérité de la Cité, n'est pas pour cela un citoyen car la citoyenneté ne lui est pas reconnue. Cette non-reconnaissance de la citoyenneté à l'esclave a certainement pour objectif fondamental de le différencier du maître ou de l'homme libre, en ceci que, si tous partageaient le commun statut de citoyen, on n'opèrerait plus de distinction entre un esclave et un homme libre. Ainsi, le citoyen n'est pas simplement celui qui habite la Cité, car la territorialité ou le fait d'occuper une portion de terre de la Cité, ne

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, I, 13, 1260-b, §10, p. 132.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*, I, 13, 1260-b, §12, p. 132.

te fait pas citoyen dans la mesure où, pour notre auteur, « *le citoyen n'est pas citoyen par le fait d'habiter tel endroit, car les métèques et les esclaves partagent leur résidence avec lui*<sup>69</sup>. » Le fait d'occuper un endroit de la Cité et de partager la commune résidence de ceux qui sont reconnus citoyens, ne sont pas des raisons suffisantes qui puissent déterminer et déclarer un individu citoyen. Ce n'est donc pas une évidence que de faire de celui qui réside dans une Cité un citoyen, car il importe pour cela, de remplir un certain nombre de critères y afférents. C'est la raison pour laquelle, nous avons dit de l'esclave, à la différence de l'homme libre qui participe de la citoyenneté, qu'il est un apatride. Cette définition de l'esclave selon Aristote, nous permet d'arriver à la conclusion fort nécessaire, selon laquelle, si l'homme libre est un *animal politique*, selon le célèbre aphorisme aristotélicien, l'esclave n'étant pas un homme, n'en est rien. Car il n'a pas la faculté délibérative. Il ne possède pas ce qui, pour notre auteur, constitue la nature ultime de l'homme.

L'esclave selon Aristote est donc l'être qui se caractérise par son corps et l'énergie physique qu'il en tire ; des vertus juste nécessaires à l'accomplissement de sa tâche, et qui, finalement ne bénéficie pas du statut de citoyen.

---

<sup>69</sup>*Ibid.*, III, 1, 1274-b, §3, p.206.

## CONCLUSION PARTIELLE

Cette première partie que nous avons subdivisée en deux chapitres, nous a permis par l'économie que nous y avons dégagée, de comprendre avec Aristote qui est l'homme libre ? Qu'est-ce que l'esclave ? C'est ainsi que sur la base d'un certain nombre de critères aux rangs desquels la constitution ontologique, les vertus, le statut social ou civique pour ne citer que ceux-là, l'homme libre n'est rien d'autre qu'un être dont la constitution ontologique dispose à la prévoyance qui est le fruit des talents de la raison ; c'est aussi un être qui doit développer des vertus accomplies ; c'est un citoyen parce que capable d'exercer les charges liées à la juridiction et à la magistrature. L'esclave à l'opposé de l'homme libre est un être dont tout l'être est le corps et dont la principale vertu est l'obéissance. Il n'est pas citoyen, bien que participant activement et énergiquement à la prospérité de la cité dans laquelle il réside toutefois. Il apparaît clairement donc avec Aristote, que la différence qui existe entre l'homme libre et l'esclave, qui sont diamétralement opposés, de par ce qui fait leur être, n'est pas simplement de degré mais bien plus de nature. D'où l'essentialisation de l'esclavage, se traduisant à travers une sociobiologie qui n'est rien d'autre que la conséquence directe de la dichotomie aristotélicienne d'une ontologie de l'homme libre et de l'esclave.

**DEUXIEME PARTIE :**  
**L'ESSENTIALISATION ARISTOTELICIENNE DE**  
**L'ESCLAVAGE**

## INTRODUCTION PARTIELLE

Cette deuxième partie que nous avons intitulée : *L'essentialisation aristotélicienne de l'esclavage* aura pour tâche principale de présenter les différentes motivations pour lesquelles, notre auteur naturalise l'esclavage tout en montrant quelles en sont les manifestations. Ainsi la diviserons-nous en deux chapitres. Le premier chapitre aura pour mission de mettre en valeur les différentes manifestations qui découlent de l'essentialisation de l'esclavage chez Aristote ; essentialisation de l'esclavage qui repose et se confirme par une sociobiologie que notre auteur décrit dans son ouvrage à travers la répartition des tâches. Le second quant à lui, sera une apologie de l'esclavage naturel, estimé juste et légitime. Notons que cette apologie sera consolidée par une critique de l'esclavage conventionnel qui est, pour Aristote, injuste et illégitime.

## **CHAPITRE III : LA SOCIOBIOLOGIE DE LA THEORIE ARISTOTELICIENNE DE L'ESCLAVAGE**

Aristote accorde une importance particulière à la nature qui est pour lui, un principe d'ordre et de perfection. Elle est la fondation à partir de laquelle tout l'édifice sapientiel de notre auteur, en ce qui est de l'esclavage, va s'élever. Ainsi le problème de l'esclavage que notre auteur fait essentiellement reposer sur elle, génère des dérivations sur le plan de l'organisation sociale, car les fonctions que vont occuper esclaves et hommes libres seront liées à cette détermination essentialiste. Si esclaves et hommes libres sont naturellement et fondamentalement différents, il est normal, et cela va de soi en concaténation, qu'ils exercent différentes fonctions sur la base de leur statut social. Ainsi poserait-on la question de savoir, comment se manifeste l'essentialisation fonctionnelle dans la théorie aristotélicienne de l'esclavage ? En d'autres termes, quelles sont précisément les fonctions qui incombent au statut d'esclave et celles qui incombent à celui d'homme libre, étant entendu qu'ils ne bénéficient pas des mêmes privilèges, du fait de leurs différentes prédispositions naturelles ? Plus précisément que doit faire l'esclave et que doit faire l'homme libre ou le maître ? Bref en quoi consiste la sociobiologie de la théorie aristotélicienne de l'esclavage ?

### **III- Les fonctions sociales de l'esclave et de l'homme libre**

Si l'esclave et l'homme libre sont naturellement différents, cette différence se répercute aussi dans leurs fonctions sociales. Car s'ils occupaient des fonctions similaires, il serait difficile de les différencier socialement. C'est la raison par exemple pour laquelle, à l'esclave, revient des fonctions et des tâches serviles qu'on peut résumer à l'économique, alors que le maître, s'étant soustrait à ces charges qui sont des charges qui en appelle à la nécessité, parce que procurant des biens incontournables à la survie, est destiné à des fonctions sociales supérieures telles que la politique et la philosophie qui relèvent du spirituel, de l'action et non de la production.

### III-1 L'économique comme fonction principale de l'esclave

En parlant d'économique comme fonction principale et fondamentale de l'esclave, il est nécessaire de préciser, pour des exigences pédagogiques, afin d'éviter tout quiproquo, que la référence à ce qualificatif n'est pas fortuite. Car ce vocable s'accorde avec, ce qui a trait à la maison, dans le sens où, l'économie dans ses origines, n'est rien d'autre que l'ensemble des lois qui assurent le bon fonctionnement d'une maisonnée. Cette définition trouve toute sa légitimité et sa pertinence, à partir de l'étymologie grecque d'économie qui est composée de *οἶκος* qui signifie la maison, et de *νομός* qui signifie règle, norme. S'il y avait donc besoin d'établir une synonymie pour clarifier davantage ce qualificatif avec lequel nous avons défini la fonction de l'esclave, on parlerait aisément aussi d'une fonction domestique. Ne désigne-t-on pas encore aujourd'hui, dans la nomenclature professionnelle propre au marché de l'emploi, de domestique, celui ou celle qui est chargé (e) des tâches ménagères ou de la gestion, et de la bonne marche de la maisonnée ?

La fonction économique ou domestique qu'Aristote va réserver à l'esclave ne sera pas d'une originalité inédite, car sa pensée va se nourrir aux sources, une fois de plus de celle de son maître Platon qui va réserver dans ses traités d'économie, ladite fonction aux classes inférieures. Ainsi, pour mieux saisir ce qu'on peut considérer comme étant une discrimination professionnelle, il importe de revisiter la pensée à la source de laquelle Aristote lui-même se serait abreuvé en allant découvrir la répartition des tâches qu'effectue son maître. L'économie de la Grèce antique, du fait de la forte considération qui était accordée à la politique, n'avait qu'une faible importance. Et on pourrait même le déclarer avec Platon, qu'elle n'en avait pas. Car pour lui, l'économie est un obstacle à l'individuation de l'homme dont la vocation première et fondamentale est la politique. Mais, sans rompre fondamentalement avec la conception imprimée à l'économie par Xénophon, Platon va essayer de l'immortaliser. Dans son ouvrage *La République* qu'on pourrait considérer, toute proportion gardée, comme le premier véritable traité d'économie politique, même si de l'aveu des écrits et de l'idéologie que voulait véhiculer son auteur, une place moindre lui est accordée. Comme son nom l'indique, *La République*, est un ouvrage de philosophie politique qui, traite de la justice, notamment de la justice dans la Cité. Cela peut paraître paradoxal et l'est même véritablement. L'économie qui était jusque-là une activité domestique reléguée à la gent féminine, va perdre sa domesticité exclusive pour recouvrir de façon plus générale le politique ; politique, pris au sens grec de *πολις*, c'est-à-dire, la Cité. Sans détruire l'*οἶκος* qui met en exergue la double réalité du lien

affectif et la richesse accumulée par les différents agents qui constituent ce dernier, Platon va le déconstruire pour mieux le construire, et ceci à une plus grande échelle en lui donnant un nouveau fondement et une autre finalité. Car pour d'aucuns, avec ce dialogue qui traite de justice, il abolit l'*oïkos* qui désigne à la fois la famille comme entité de base de la cité et l'unité de production et de consommation des biens nécessaires à la vie. Selon Carlo Natali, à titre d'illustration, Platon veut dans *La République*, discréditer la maison. Il le dit de façon plus explicite en ces termes : « [...] l'abolition de l'*oïkos* [...] découle de l'égalité des tâches des femmes. »<sup>70</sup> Platon dans *La République* qui est une véritable encyclopédie philosophique, se fait le précurseur très lointain d'un Adam Smith par son brillant exposé sur la division du travail.

Dans son projet de réalisation d'une cité parfaite et idéale, il met en exergue les possibilités qui pourraient contribuer à la matérialisation d'une pareille ambition. Pour lui les tâches doivent être partagées selon les capacités et les potentialités de tout citoyen. Ainsi estime-t-il que dans cette logique de répartition des tâches, la justice consisterait : à *faire son propre travail et à ne point se mêler de celui d'autrui*<sup>71</sup>. Cette définition fonctionnelle de Platon est riche et manifeste. Car elle précise et délimite, tout en donnant, une circonscription franche entre les actions des hommes. Pour une cité qui se veut juste, il n'est donc pas question par exemple que le philosophe s'occupe en même temps des tâches artisanales ou qu'on retrouve l'artisan accomplissant des fonctions de défense. Plutôt à chacun une tâche selon ses potentialités, pour la bonne gestion de la Cité. Platon distingue pour la cause dans son projet d'une Cité juste trois classes de personnes qu'il catalogue comme suit : les sages qui sont chargés de diriger parce qu'ayant vaincu et soumis leurs parties irascible et concupiscible à la partie rationnelle, pouvant par le fait même discerner le bien et le mal. Il ne manquera pas de dire cet effet :

*Tant que les philosophes ne seront pas rois dans les cités, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et souverains ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes ; tant que la puissance politique et la philosophie ne se rencontreront pas dans le même sujet ; tant que les nombreuses natures qui poursuivent actuellement l'un ou l'autre de ces*

---

<sup>70</sup>Carlo NATALI, « L'élosion de l'*oikos* dans la *République* de Platon », in *Études sur La République*, M. Dixsaut (dir.), avec la coll d'A. Larivée, Vol. I, Paris, Vrin, 2005, p. 213.

<sup>71</sup> PLATON, *La République*, traduction et notes par Robert Baccou, Paris, Garnier Frères, 1966, IV, 432e-433d.

*buts de façon exclusive...jamais la cité que nous avons décrite, autant qu'elle peut l'être, et ne verra jamais la lumière du jour*<sup>72</sup>.

Cette analyse platonicienne imprime clairement à la division du travail une mission non seulement régulatrice, normative mais aussi salvatrice. Comme deuxième caste de la Cité idéale de Platon, il y a les gardiens qui, par leur partie irascible doivent être à mesure ou du moins, ont la tâche de garder et de surveiller la Cité des assauts de l'ennemi et de l'étranger dont il marque d'un sceau fondamentalement péjoratif, car pour lui, l'étranger est essentiellement corrupteur. Enfin, vient la classe des artisans qui, par la technique, doivent satisfaire les nécessités matérielles de la Cité. Ainsi donc, cette division réalisée, pour Platon, la Cité juste serait certainement la cité où, « *chacune de ses trois classes s'occupait de sa propre tâche*<sup>73</sup>. » C'est dans une optique pareille à celle de Platon qu'Henri Denis définit la société comme : « *un groupement d'individus qui trouvent avantage à vivre ensemble parce que cela leur permet de diviser entre eux les tâches et de se spécialiser de plus en plus dans l'exercice d'une action déterminée. Ainsi apparaissent les divers métiers puis le commerce intérieur et extérieur*<sup>74</sup>. »

Enfin de compte, l'analyse de Platon, nous offre l'opportunité de constater qu'il y a une scissiparité dont la limite est gravement étanche entre le politique et l'économique. Car, on peut remarquer vraisemblablement, mais en faisant fi tout de même du contexte de genèse de cette philosophie que : Platon réserve la vie économique aux classes les plus basses et la vie politique aux classes les plus hautes. C'est la même philosophie qui sera appliquée par son élève Aristote. Car dans la construction du concept d'esclave, il va clairement déterminer la fonction de ce dernier. A partir de la définition de la nature de celui-ci ; laquelle définition a été clairement développée au chapitre deuxième de la première partie de notre travail, il réduit cette fonction à une fonction d'exécution ; laquelle exécution aboutit à la production. L'esclave n'est donc rien d'autre qu'un exécutant qui, en exécutant, produit. C'est la raison pour laquelle, opposant la production comme fonction fondamentale de l'esclave et l'action comme celle de celui qui se sert de la production ou des fruits qui en découle, Aristote, tout en rappelant que l'esclave est un instrument, bien qu'il soit un instrument animé, estimera fort opportunément que

---

<sup>72</sup>*Ibid.*,473a-474a.

<sup>73</sup>*Ibid.*, 440e-441e.

<sup>74</sup>HENRI DENIS, *Histoire de la pensée économique*, Paris, Thémis P.U.F., 1966, p. 20.

*Ce qu'on appelle instruments ce sont les instruments de production, alors que le bien acquis appartient à l'ordre de l'action. Car de la navette on tire autre chose que leur propre usage, alors que de l'habit et du lit on ne tire que leur propre usage. De plus puisque la production et l'action diffèrent spécifiquement et que toutes deux ont besoin d'instruments, il est nécessaire qu'il y ait entre eux la même différence spécifique. Or la vie est action et non production, c'est pourquoi l'esclave est un exécutant parmi ceux qui sont destinés à l'action<sup>75</sup>.*

Ainsi pour lui, si l'esclave est un exécutant qui produit, ce n'est pas d'abord pour se satisfaire ou jouir des fruits de sa production. Il n'est rien d'autre qu'un intermédiaire qui génère des richesses nécessaires à l'épanouissement d'un autre ou d'autres. C'est la raison pour laquelle, il est identifié, ou du moins, comparé dans cette citation à une navette, de laquelle on tire un usage autre que celui qui lui est propre. Cette analyse de notre auteur, côtoie un peu la logique capitaliste qui, aujourd'hui, a pignon sur rue, et qui, compare l'homme ou le travailleur, dont les conditions de vie ne s'éloignent pas de celles de l'esclave, à une machine dont la fonction principale est de produire des richesses qui profitent à d'autres. La portion congrue de l'esclave, à qui est interdit toute entreprise politique parce que ne disposant d'aucun talent naturel requis à la cause, est donc de s'adonner et de se donner à la production des richesses nécessaires et indispensables au fonctionnement et à l'équilibre de la famille, et autres tâches serviles qui ne méritent pas d'être exécutées par un homme libre. Pour ce faire, l'art d'acquérir les richesses qui est une partie de l'administration familiale, revient à l'esclave. L'esclave acquiert des richesses qu'il doit mettre à la disposition du chef de famille qui n'est personne d'autre que le maître de maison pour leur gestion. Aristote qui ne se départit pas de la nature, précise en passant qu'il s'agit d'un art naturel d'acquérir qui est différent de la chrématistique qu'il va vertement esquinter. Il écrit :

*Ainsi y a-t-il une espèce de l'art d'acquérir qui naturellement est une partie de l'administration familiale : elle doit tenir à la disposition de ceux qui administrent la maison, ou leur donner les moyens de procurer les biens qu'il faut mettre en réserve, et qui sont indispensables à la vie, et avantageux à une communauté politique ou familiale<sup>76</sup>.*

Cet art d'acquérir dont parle Aristote fait partie intégrante de la fonction économique que doit assurer l'esclave. Car il est celui qui doit acquérir les biens pour les mettre à la disposition de l'administrateur de la famille. Et ces biens qu'il met à la

---

<sup>75</sup> ARISTOTE, *Les politiques*, I, 4, 1253-b, §4-5, p. 97.

<sup>76</sup> *Ibid.*, I, 8, 1256-b, §13, p. 113.

disposition de l'administrateur de la famille, il les acquiert de la nature ; laquelle nature avons-nous dit, ne fait rien chichement et fortuitement et qui, comme telle, a tout octroyer aux hommes. Pour parler banalement, bien que ce fussent ces pratiques qui eussent cours dans ces sociétés premières dont Aristote décrit l'organisation, c'était l'esclave qui était chargé d'aller à la pêche ; à la chasse ; à la cueillette et même au ramassage pour ravitailler la famille et satisfaire les multiples besoins de ses membres. C'est la raison pour laquelle notre auteur dit de l'esclave qu'il est l'être qui, dans une famille rend les services qui sont les plus indispensables à la vie. Car personne ne peut vivre sans se restaurer et, c'est ce qui fait paradoxalement et parallèlement la grandeur de l'esclave dont le statut ontologique est considéré au rabais. Car personne ne peut vivre sans se refaire des forces, comme personne ne peut vivre uniquement de pensée s'il est de la race humaine. Ainsi, à voir de très près, on peut déduire toutefois avec réserve que c'est certainement cette théorie de l'esclavage, précisément sur ce point que nous venons de développer qui a constitué la muse ou le terrain fertile qui a fait prospérer une théorie comme celle de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, théorie dans laquelle nous allons suffisamment puiser pour la troisième partie de notre travail qui ne sera rien d'autre qu'une partie militante.

Ainsi, si la fonction sociale de l'esclave est la production, qu'en est-il de celle du maître ou de l'homme libre ?

### **III-2 Le politique et la philosophie comme fonctions principales de l'homme libre**

Comme nous venons de le remarquer en amont, une considération particulière est réservée à la politique. Et comme tel, elle revient, et devrait être gérée par des hommes qui conviennent à cette entreprise du fait de leur statut. Ainsi, pour Aristote qui à ce sujet, est un continuateur de la pensée de Platon, si les tâches les plus serviles et donc économiques ou domestiques reviennent à la classe sociale des esclaves, la politique et l'administration reviennent par ricochet aux hommes libres. Car si l'esclave est un producteur de biens comme cela a été observé en amont, le maître ou l'homme libre est un administrateur et un gestionnaire. Et c'est sa capacité à pouvoir gérer les biens de la famille qui lui donne certainement aussi le pouvoir de diriger les hommes, bien qu'on dise le plus souvent que gérer les hommes, ne fait pas identité avec la gestion des biens. Car contrairement aux biens matériels dont on peut disposer comme bon nous semble, les hommes eux sont ondoyants, divers et changeants. L'homme libre est un homme d'action ; un homme pour

la vie, dans la mesure où, pour Aristote, l'action est vie. C'est à lui que revient l'art d'administrer, non seulement la famille mais aussi la cité quand l'occasion lui est offerte, car l'homme libre en tant que citoyen est celui qui est capable de gouverner et d'être gouverné. C'est la raison pour laquelle, il importe de rappeler que la définition du citoyen que nous avons donnée comme détermination et caractéristique principale de l'homme libre, s'y trouve, occupant des places de choix, les fonctions sociales qui sont les siennes. Il est nécessaire pour nous de rappeler cette définition pour des besoins de technique argumentative, bien que cette répétition doive accuser quelques lacunes méthodologiques. Ainsi pour notre auteur, « *un citoyen au sens plein ne peut être mieux défini que par la participation à une fonction judiciaire et à une magistrature*<sup>77</sup>. » Cette définition qu'Aristote propose et pose avec beaucoup de clarté, laisse entrevoir les fonctions politiques de l'homme libre qui sont celles liées à la justice et à la magistrature. Ainsi, est citoyen, celui qui peut être soit juge ; soit magistrat ; et qui s'étant départi des tâches indispensables à la vie dévolues à l'esclave, se consacre aux choses de la Cité. Et notre auteur précise encore à la suite de cela qu'est citoyen « *celui qui a la faculté de participer au pouvoir délibératif ou judiciaire*<sup>78</sup>. » Et pour faire son exposé complet, il ne va pas manquer de cataloguer les magistratures en les différenciant les unes des autres. Il y'en aura qui auront une durée limitée, et d'autres qui auront une durée illimitée. Ainsi estime-t-il que

*Parmi les magistratures certaines sont limitées dans le temps, en sorte que pour les unes il est absolument interdit au même individu de les exercer deux fois, alors que pour d'autres il faut laisser passer un intervalle de temps déterminé. D'autres sont à durée illimitée, par exemple celle de juge et de membre de l'assemblée*<sup>79</sup>.

Avant de pousser au large la réflexion, il convient de se poser les questions de savoir qu'est-ce exactement qu'être juge et qu'est-ce exactement qu'être magistrat ? Selon la nomenclature requise à cet effet et répondant positivement à la demande, le juge et le magistrat sont respectivement, celui qui est chargé de rendre justice et celui qui est chargé d'administrer les affaires publiques. Aristote faisant de la magistrature et de la fonction de juge, des tâches exclusivement réservées aux citoyens et donc aux hommes libres des tâches serviles nécessitant un effort considérable, en opère une différence de dignité.

---

<sup>77</sup>Ibid., III, 1, 1275-a, §6, p. 207.

<sup>78</sup>Ibid., III, 1, 1275-b, §12, p. 209.

<sup>79</sup>Ibid.

Outre les fonctions politiques, qui mettent l'homme libre en situation d'action, parce que l'amenant à être en contact direct avec les réalités politiques, l'homme libre est aussi destiné à la philosophie qui est une activité de contemplation qui a la particularité d'être désintéressée. A travers elle, l'homme libre, s'étant détaché des préoccupations matérielles ayant la fâcheuse tendance d'alourdir sa partie rationnelle, peut se donner à la recherche des causes qui sont à l'origine des choses. C'est la raison pour laquelle, la métaphysique ou « *philosophie première* » vise davantage à trouver des solutions aux énigmes conceptuelles, ne favorisant pas une meilleure compréhension du monde, qu'à procéder à des recherches empiriques. A travers la philosophie, l'homme libre se distingue davantage de l'esclave, dans la mesure où, elle lui permet d'accéder à un degré supérieur du savoir et même à sa totalité. Notre auteur ne va pas à ce propos, manquer de définir le philosophe comme étant celui,

*Possédant la totalité du savoir, dans la mesure du possible, mais sans avoir la science de chaque objet en particulier. Ensuite, celui qui arrive à connaître les choses ardues et présentant de grandes difficultés pour la connaissance humaine, celui-là aussi est un philosophe, (car la connaissance sensible est commune à tous ; aussi est-elle facile et n'a-t-elle rien de philosophique). En outre, celui qui connaît les causes avec plus d'exactitude et qui est plus capable de les enseigner est, dans toute espèce de science, plus philosophe<sup>80</sup>.*

Cette définition du philosophe par Aristote, traduit une double implication. Car elle insiste non seulement sur la définition de la philosophie à travers celle du philosophe, mais aussi sur sa finalité. Etant une activité de l'esprit qui permet d'accéder à un savoir supérieur, elle est strictement réservée à l'homme libre qui, sans se contenter d'exécuter, cherche et recherche les causes qui sont au fondement des choses. La philosophie à cet effet, éloigne l'homme libre des interprétations immédiates que procure la connaissance sensible qu'il partage, rappelons-le, avec l'esclave. Elle le met à une distance considérable de la superstition.

D'une manière générale, pour Aristote, sans doute, la vie contemplative qui est celle la meilleure, devrait être la portion congrue de l'homme libre, grâce à la possibilité ou à la capacité qu'a ce dernier, à pouvoir se servir de sa faculté de juger, qu'est la raison. La politique et la philosophie sont donc des activités qui permettent à l'homme libre de se réaliser pleinement comme homme et d'atteindre sa fin. Car son humanité intime réside à sa partie spirituelle et rationnelle. Alors que c'est la fonction productive est réservée à

---

<sup>80</sup>*Id.*, *Métaphysique*, A, 1, 2, 982a, §10, pp. 6-7.

l'esclave à cause de son inaptitude à pouvoir se servir de cette partie spirituelle et rationnelle. Une telle discrimination fonctionnelle ne contribue-t-elle pas à légitimer davantage l'esclavage notamment celui naturel ?

## **CHAPITRE IV :**

# **NATURALISATION ET LEGITIMATION DE L'ESCLAVAGE DANS LA SOCIOBIOLOGIE D'ARISTOTE**

Ce cinquième chapitre dont la parenté est visible au précédent, a pour mission de consolider la thèse essentialiste que développe Aristote sur sa théorie de l'esclavage. Car pour lui, l'esclavage et le seul, qui soit valable, légitime et juste, est celui naturel. C'est la raison pour laquelle, il préfère fondamentalement celui conventionnel qui est celui établi par la loi, notamment celle du plus fort. Car estime-t-il, la force ne doit pas faire loi, étant donné que la seule loi qui doit prévaloir est celle dictée par la nature. Ce chapitre aura pour tâche de présenter les raisons et les contre-raisons de la naturalisation et de la légitimation de l'esclavage dans la sociobiologie d'Aristote.

### **IV- Légitimation de l'esclavage naturel et critique de l'esclavage conventionnel**

Dans le but de consolider sa thèse sur la naturalisation de l'esclavage à travers sa sociobiologie, Aristote présente les raisons pour lesquelles, l'esclavage naturel doit être légitimé, en passant par une critique de l'esclavage conventionnel ; une critique qui vient raviver sa théorie.

#### **IV-1 Légitimation et justification de l'esclavage naturel**

Toute l'entreprise gnoséologique qu'Aristote s'attèle à développer dans le livre premier des *Politiques* qui traite éminemment de la genèse de la Cité et de l'organisation de sa cellule de base qu'est la famille, est outre cela, une légitimation et une justification de l'esclavage, notamment celui qui est voulu et fait par la nature. Considérant le concept de nature chez Aristote, il convient de déclarer de but en blanc que, pour lui, puisque la nature porte en elle des principes de perfection et d'ordre, pour ne citer que ces derniers, l'esclavage dont elle est génitrice, est un esclavage légitime, justifiable et même justifié. Car il estime qu' « *il est nécessaire tout d'abord que s'unissent les êtres qui ne peuvent exister l'un sans l'autre, par exemple (...) celui qui commande et celui qui est commandé,*

*et ce par nature, en vue de leur mutuelle sauvegarde*<sup>81</sup>. » A travers cette allégation qui met en relief le maître et l'esclave qui, dans une société ou dans une famille, doivent commercer et entretenir une certaine complicité, pour le bien-être de la famille et le leur propre, notre auteur pose l'esclavage comme une nécessité. Car il est profitable qu'il y ait un qui commande, et un qui soit commandé pour que la famille prospère. L'esclavage devient comme une condition sans laquelle, la société verrait son organisation intérieure et extérieure hypothéquée. Car la nature d'une famille, qui est la cellule de base de la cité, repose sur l'existence d'esclaves et d'hommes libres.

Ainsi, en l'entame du chapitre cinq (5) du livre premier, après une critique acerbe de l'esclavage conventionnel qui repose sur la force notamment celles des armes, Aristote, dans son ambition de légitimation et de justification de l'esclavage, inaugure son propos sous un mode conditionnel qui semble traduire une inquiétude à laquelle il faut trouver satisfaction en ces termes : « *à la suite de ces analyses, il faut examiner : s'il existe ou non quelqu'un qui soit ainsi par nature, s'il est meilleur et juste pour quelqu'un d'être esclave, ou si cela ne l'est pas, tout esclavage étant contre nature*<sup>82</sup>. » S'armant d'une bonne dose de précaution ; attitude qui est requise à tout intellectuel qui se veut comme tel, et qui plus est, philosophe, Aristote engage son propos sans rien affirmer mordicus, compte tenu des objections et des opinions développées par ses compatriotes au sujet de l'esclavage, de sa légitimation et de sa justification. Mais sans lui faire un fallacieux procès d'intention, on peut clairement voir dans cette approche, sa singulière et fondamentale intention qui n'est rien d'autre que l'apport des arguments participant, non seulement, à répondre à ses critiques, mais aussi à présenter les raisons qui fondent le caractère juste, et la légitimité de l'esclavage naturel. Ainsi, à partir de la dialectique qu'il établit entre la vertu d'obéissance et celle de commandement, il pose l'importance de l'esclavage. Car pour lui, dans l'organisation des choses humaines, « *commander et être commandé font partie non seulement des choses indispensables, mais aussi des choses avantageuses*<sup>83</sup>. » Pour notre auteur, il est donc nécessaire et profitable pour l'équilibre social et la prospérité de la société, qu'il y ait cette relation indispensable qui mette en exergue la dialectique du commandement et de l'obéissance ; dialectique sans l'existence de laquelle, la société serait atrophiée et malade. Cette analyse trouve un écho favorable et une résonance accrue, et d'autant plus favorable, quand on sait avec Aristote que les œuvres pouvant

---

<sup>81</sup>*Ibid.*, I, 2, 1252-a, §2, p. 87.

<sup>82</sup>*Ibid.*, I, 5, 1254-a, §1, p. 99.

<sup>83</sup>*Ibid.*, I, 5, 1254-a, §2, p. 99.

résulter d'une pareille relation dialectique, sont d'une bien meilleure facture, quand l'être commandé et celui qui commande, partagent la commune humanité. C'est la raison sans doute pour laquelle, il va penser qu'

*Il y a plusieurs espèces d'êtres qui commandent et d'êtres qui sont commandés, et toujours le commandement est meilleur quand il commande à des meilleurs subordonnés, à un homme, par exemple, plutôt qu'à une bête. 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<sup>84</sup>.*

Derechef, pour notre auteur, il importe qu'il y'ait une pareille relation dans la mesure où, cette dernière est le gage et la garantie sûrs de l'accomplissement d'œuvres côtoyant, de mieux en mieux, la perfection. Sous une autre alternative, il considère que l'esclavage est légitime et juste. Ainsi se référant à la constitution ontologique de l'homme qui comprend une partie psychologique subsumée sous le concept d'âme, et une partie somatique ou le corps, notre auteur arrive à la conclusion selon laquelle, il est convenable, naturel et même normal que la psychologique soit subordonnante et que la somatique soit subordonnée. Car le contraire relèverait, non plus du normal, mais du pathologique. Ce point de vue pris en compte, l'esclavage apparaît sous cette modalité juste, en ceci qu'il permet de respecter l'ordre naturel de la configuration ontologique de l'homme. Ceci est davantage vrai quand on sait selon Aristote, avec qui, nous nous sommes accordés en amont aux chapitres I et II de la première partie de notre travail, que l'esclave est celui qui obéit et se détermine par sa corporéité, ou au mieux, par ses forces physiques. Alors que le maître qui est une modalité de l'homme bénéficiant de la liberté, est raison. Ainsi, une pédale de supériorité est clairement marquée entre hommes libres et esclaves ; une transposition analogique qui est aussi effectuée entre hommes libres et images des dieux en ces termes :

*Il est en effet, manifeste que si les hommes libres se distinguaient par le corps seul autant que les images des dieux, tout le monde conviendrait que les autres mériteraient de les servir comme esclaves. Et si cela est vrai du corps, une telle distinction est encore plus juste appliquée à l'âme<sup>85</sup>.*

L'analogie opportune que notre auteur établit entre les esclaves et les hommes libres, et entre les hommes libres et les images des dieux, qui sont des êtres supérieurs aux hommes libres et davantage aux esclaves, lui permet de conclure sans ambages ; sans appel

---

<sup>84</sup>*Ibid.*, I, 5, 1254-a, §2-3, p. 99.

<sup>85</sup>*Ibid.*, I, 5, 1254-b, §10-11, pp. 102-103.

et en réponse à ses contradicteurs en ces termes : « *que donc par nature les uns soient libres et les autres esclaves, c'est manifeste, et pour ceux-ci la condition d'esclave est avantageuse et juste*<sup>86</sup>. » Ainsi donc pour notre auteur, la nature dont les mérites et les avantages sont vantés par lui, grâce aux principes dont elle est génitrice et porteuse, est à l'origine de la situation et du statut de chaque homme dans la société. Et la seule attitude qu'on puisse observer envers elle, est une attitude de respect, de vénération et même de contemplation. Car dans sa définition et sa catégorisation des arts d'acquérir des biens et des richesses indispensables à la sécurité familiale, il ne va pas manquer d'estimer qu' « *en un sens, l'art de la guerre est un art naturel d'acquisition, car l'art de la chasse est une partie de cet art : nous devons y avoir recours à l'égard des bêtes et de ceux des hommes qui étant nés pour être commandés n'y consentent pas, parce que cette guerre-là est juste par nature*<sup>87</sup>. » A travers cette allégation, Aristote magnifie l'art de la guerre qui, pour lui, peut revêtir un côté positif dans la mesure où il permet de restituer l'ordre naturel mis en mal par ceux qui, nés pour être commandés, se détournent de cette finalité.

En outre, dans son processus d'élucidation et de détermination de ce en quoi consiste la nature de celui qui commande, et dont le commandement trouve toute la consistance et la profondeur dans la capacité à prévoir par la puissance de juger et de distinguer le faux d'avec le vrai pour parler comme Descartes ; et de celui qui est commandé et dont la raison d'être est réduite à la capacité d'exécuter physiquement les tâches, notre auteur, pour lever toute équivoque et cristalliser le caractère juste et légitime de l'esclavage, ne s'abstient pas de conclure par un propos revêtant sans doute une coloration péremptoire en ces termes : « *la même chose est avantageuse à un maître et à un esclave*<sup>88</sup>. » En disséquant cette affirmation pour les besoins de la cause, on peut clairement y voir, une fois encore que pour notre auteur l'esclavage est juste et légitime car si l'esclave n'exécutait pas physiquement les tâches qui lui sont requises à cause de la nature qui le rend comme tel, ce ne serait pas avantageux ou plus encore profitable à lui. Pour consolider sa thèse qui participe de la naturalisation et de la légitimation de sa théorie de l'esclavage, Aristote procède à une critique de l'esclave conventionnel.

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, I, 5, 1254-b, §11, p. 103.

<sup>87</sup> *Ibid.*, I, 8, 1256-b, §12, p. 113.

<sup>88</sup> *Ibid.*, I, 2, 1252-a, §2, p. 88.

## IV-2 Critique de l'esclavage conventionnel

Pour mieux légitimer et justifier sa théorie de l'esclavage naturel, notre auteur dans l'étude de la famille où, il veut mettre en relief la relation du maître et de l'esclave, commence d'abord par faire une exposition explicite des opinions contraires à sa pensée. Car comme cela est de coutume dans l'histoire de l'évolution des sociétés, les pensées qu'ont souvent développées les hommes, ne partagent pas toujours le commun assentiment et ne font pas toujours commune adhésion. C'est la raison pour laquelle, au sujet de la relation entre maître et esclave, d'aucuns ont estimé à leurs dépens que la nature ne fait personne esclave et personne maître. Ils n'ont pas manqué de rejoindre et de partager un point de vue, non moins parent, à celui dont fait promotion l'article premier de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948 que nous avons convoqué à l'entame de notre devoir et que nous allons nous réserver la peine ici de reconvoquer, pour éviter une répétition sans originalité qui n'aurait pour malheureuse conséquence que de surcharger notre travail. Ainsi pour les contemporains d'Aristote, la relation entre esclave et maître est donc enfin de compte de nul effet. Car ils estimeront que « *c'est par convention que l'un est esclave et l'autre libre, mais par nature il n'y a pas de différence entre eux ; c'est pourquoi l'esclavage n'est pas juste, car il repose sur la force*<sup>89</sup>. »

Ainsi, pour ceux avec qui Aristote fréquente les mêmes cercles de réflexion, l'esclavage est une pratique injuste à laquelle il ne faudrait accorder aucune circonstance atténuante, car il repose sur la convention dont la loi ou la règle de vigueur n'est rien d'autre que la force. Cette argumentation ne sera pas moins partagée par notre auteur qui, pour solidifier et consolider son point de vue sur la naturalité de l'esclavage, va l'épouser et lui accorder une caution de vérité inébranlable. Car pour lui, l'esclavage conventionnel institué par les hommes est injuste, dans la mesure où, il est la résultante des luttes, plus encore, celles armées. Et à ce sujet, il n'aura pas sans doute de ne pas penser que « *la plus terrible des injustices c'est celle qui a des armes. Or l'homme naît pourvu d'armes en vue d'acquiescence et vertu, dont il peut se servir à des fins absolument inverses*<sup>90</sup>. » Ce point de vue est d'autant plus conséquent que pour l'auteur, il y a des guerres qui sont injustes et qui foulent de ce fait même aux pieds, les lois qui sont des dispositions devant régenter toute structure politique digne de ce nom. Car une cité sans lois justes, serait en conséquence, une cité constituée d'hommes injustes. Et Aristote estimera à ce sujet

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, I, 3, 1253-b, §4, p. 95.

<sup>90</sup> *Ibid.*, I, 2, 1253-a, §16, p. 93.

qu' « un homme accompli est le meilleur des animaux, de même aussi quand il a rompu avec loi et justice est-il le pire de tous (...). C'est pourquoi il est le plus féroce quand il est sans vertu et il est le pire des animaux dans ses dérèglements sexuels et glouton<sup>91</sup>. »

A travers cette pensée, Aristote revalorise la vertu de la justice qui est requise à l'homme en tant qu'être dont la nature est d'être en compagnie des autres. C'est l'une des raisons qui vont fonder sa critique de l'esclavage conventionnel dont nous avons précisée un peu plus haut l'origine. Car pour notre auteur dont la pensée fraternise quelque peu avec celle de Jean-Jacques Rousseau qui estime que « la force ne fait pas droit<sup>92</sup> », l'esclavage reposant sur la convention est illégitime et injuste car il repose sur la force ; laquelle force est même parfois illégale. C'est la raison pour laquelle, pour illustrer son argumentation, il ne va pas manquer de conjuguer avec le point de vue de certains, qui vont faire émerger une pensée allant dans la même veine notamment dans les milieux juridiques pour qui, la force ne suffit pas pour faire esclave un être. Ainsi,

*Beaucoup de gens dans les milieux juridiques contestent que cela soit juste comme ils intenteraient à un orateur des poursuites pour illégalité, parce qu'il leur semble monstrueux que, parce qu'on a les moyens de l'emporter par la force, on fasse esclave et on soumette la victime de cette violence<sup>93</sup>.*

Cette attitude aux relents de contestation, est encore plus prégnante, quand il est signifié que les guerres qui mettent en relief cette force et cette violence reposent, le plus souvent, sur de fallacieuses et injustes motivations qui ont la plupart du temps, une négative incidence sur le principe d'ordre imprimé par la nature.

*Car il peut arriver que l'origine des guerres ne soit pas juste, et en aucun cas celui qui ne mérite pas la servitude ne peut être tenu pour esclave, 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<sup>94</sup>.*

A travers cette analyse, pour notre auteur, l'esclavage conventionnel est injuste dans la mesure où il ferait esclaves ceux qui sont destinés au commandement. Ce point de vue qui à l'origine, est une critique de l'esclavage d'une manière générale, devient en réalité un motif de renforcement de la théorie aristotélicienne de l'esclavage naturel qui s'inscrit foncièrement en faux contre celui conventionnel. C'est la raison pour laquelle,

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, I, 2, 1253-a, §15-16, pp. 92-93.

<sup>92</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, Editions Garnier-Flammarion, 1762, I, III, p. 44.

<sup>93</sup> ARISTOTE, *Les politiques*, I, 6, 1255-a, §2, p. 104.

<sup>94</sup> *Ibid.*, I, 6, 1255-a, §5, p. 106.

Aristote estime qu' « *en parlant ainsi, ils ne font rien d'autre que de se diriger vers la notion d'esclave par nature dont nous avons parlé au début ; car leur position met en évidence qu'il existe des gens qui sont, nécessairement, les uns esclaves partout, les autres nulle part*<sup>95</sup> . »

---

<sup>95</sup> *Ibid.*

## CONCLUSION PARTIELLE

De tout ce qui précède, au sujet de l'esclavage, on peut conclure avec Aristote en empruntant à Hegel, au sujet des noirs, dans *Les leçons sur la philosophie de l'Histoire* que l'esclavage fait naître un peu d'humanité parmi les esclaves<sup>96</sup>. Car pour lui, si l'esclave est au maître, le maître n'est pas à l'esclave. Et si tel est le cas, c'est l'esclave qui gagnerait davantage à être avec le maître, au maître et sous sa domination. Ainsi l'esclavage est donc juste et légitime dans la mesure où il fait naître un surplus d'humanité en l'esclave. Mais une pareille conclusion ne se heurte-t-elle pas à la conscience internationale qui, aujourd'hui, fait promotion, sans ménager aucun effort, des droits de l'Homme et de ses libertés fondamentales ? Si l'humanité reconnaît aujourd'hui à travers les différentes dispositions juridiques qu'elle met ou qu'elle a mises sur pied au sens de respecter les droits et les libertés les plus fondamentales de l'homme, on se poserait la question de savoir si la pensée d'Aristote ne charrie pas avec elle, un nombre considérable d'inquiétudes ? Plus encore quels sont les problèmes de pertinence liés à la théorie aristotélicienne de l'esclavage ? Ainsi, s'il est reconnu que cette théorie a généré certains problèmes, quelle est l'alternative qui aurait la positive incidence de reconnaître ou de restituer à l'homme, quel qu'il soit, son humanité ou son identité ontologique fondamentale ?

---

<sup>96</sup>Cf. HEGEL, *Les leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduction J. Gibelin, Paris, Editions Vrin, p. 203.

**TROISIEME PARTIE :**  
**LES PROBLEMES LIES A LA THEORIE**  
**ARISTOTELICIENNE DE L'ESCLAVAGE**

## **INTRODUCTION PARTIELLE**

Si la philosophie est à la fois une entreprise critique, parce qu'elle a vocation de mettre à nu les insuffisances épistémiques qui peuvent ternir la pertinence d'une théorie, et thérapeutique, parce qu'elle peut en proposer des solutions, cette troisième et dernière partie, sans être la moins importante, aura comme préoccupation fondamentale de préciser, non seulement les problèmes de pertinences qu'on peut relever de la pensée d'Aristote, notamment en ce qui est de sa théorie essentialiste de l'esclavage qui repose sur la sociobiologie, et de proposer par la suite quelques solutions qui soient de nature à restituer à l'homme sa dignité et son identité ontologique. Mais les questions qu'on se poserait donc sont celles de savoir : quels sont les problèmes qui handicapent et minimisent la pertinence de la pensée d'Aristote ? Et quels peuvent être les solutions ou esquisses de solutions, toute modestie gardée, qu'on pourrait en proposer ?

## **CHAPITRE V :**

### **LES PROBLEMES DE PERTINENCE DE LA SOCIOBIOLOGIE D'ARISTOTE**

L'optimisme plein d'exaltation et d'enthousiasme qu'affiche la volonté d'une humanité meurtrie, anéantie et diminuée, souhaiterait qu'une théorie de l'esclavage telle que développée par notre auteur, soit de l'histoire ancienne et une pratique surannée. Mais le pessimisme de la réalité dont les faits sont rétifs, continue de la faire prospérer. Car l'esclavage tel que décrit, légitimé et défendu par Aristote a trainé avec lui un nombre important d'implications et de conséquences qui sont de nature, à nous faire ne guère accorder de circonstances atténuantes à la pensée de ce géant de la rationalité notamment en ce qui est de sa conception de l'esclavage et de sa sociobiologie. Car l'esclave à qui il n'est reconnu que des vertus physiques, est minoré et exclu du théâtre de l'humanité. La théorie aristotélécienne de l'esclavage fondée en raison sur la nature, a complètement déshumanisé l'esclave. C'est la raison pour laquelle, le titre qui a été requis pour déterminer la nature de l'esclave n'est pas anodin et ne peut souffrir d'aucune contestation. Car si au sujet de l'homme libre, on pourrait se demander qui est le maître ou l'homme libre? Au sujet de l'esclave, il serait plutôt légitime de se demander : qu'est-ce que l'esclave? Ainsi, on peut soupçonner cette théorie et même l'accuser d'être à l'origine d'un certain nombre de pratiques qui ont sanctionné négativement l'histoire de l'humanité et continuent aujourd'hui de la sanctionner négativement. Pour ne pas être porté à des déclarations qu'on pourrait taxer de gratuites, il convient de définir la nature de ces phénomènes qui apparaissent, somme toute, sans ambages, *humanicides*.

#### **V-1 Du biologique et de l'historique**

L'importance que notre auteur accorde à la nature, consent à donner un bénéfice sans précédent sur le biologique. Cette prépondérance du biologique, entraîne par conséquent une méprise de l'historique. Ce qui donne la regrettable impression qu'Aristote, en mettant en prime le biologique au détriment de l'historique, semble quelque peu les confondre. Car rien ne peut nous fonder à déclarer quelqu'un esclave

naturellement, quand on sait que l'esclavage est une institution fondamentalement sociale relevant de l'histoire. Le fait de reposer l'identité naturelle de l'esclave sur sa configuration physique ou sur son corps, n'est rien d'autre qu'une argumentation reposant sur le contingent et l'aléatoire. Personne dès la naissance, n'est marqué d'une tâche ou d'un signe qui permette qu'on le déclare esclave. Personne ne présente une configuration quelconque qui fasse qu'on le déclare esclave, comme par exemple le sexe l'est pour le genre. Car il est facile de déclarer le genre d'un nouveau-né dès sa naissance, à partir de la détermination de son sexe.

La pensée d'Aristote véhiculerait une certaine pertinence, si elle avait comme gage et preuve, une détermination comme du celle du sexe qui différencie, clairement à leur naissance, les filles des garçons. Rien ne fonde donc rigoureusement notre auteur à déclarer certains biens nés, destinés au commandement et d'autre d'une mauvaise naissance, parce que destinés à être commandés. Il n'y a donc rien de biologique à être esclave tout comme à être maître. Ce sont des situations qui relèvent des contingences liées à l'évolution historique. Cette confusion de l'historique et du biologique remet, parallèlement, en cause la sociobiologie aristotélicienne de l'esclavage dans la mesure où, on ne naît pas avec des prédispositions naturelles à exercer telle ou telle fonction. Aucun individu ne vient par exemple au monde enseignant. On le devient par un concours de circonstances. Si on reconnaît aux hommes un certain nombre de caractères liés à leur nature dès leur naissance, comme le genre, il devient difficile et même impossible de déterminer leur statut ou les charges sociales qu'ils occuperont en société. C'est pourquoi pour Edmond Levy, l'esclave est juste, un individu qui manque de liberté, laquelle liberté peut être recouvrée au terme d'un processus éducatif. Et si l'éducation est une possibilité d'affranchissement, l'esclavage n'a donc plus rien de naturel. « *Si l'esclave est éduicable et libérable, c'est qu'il n'est pas esclave par nature mais seulement par manque d'éducation*<sup>97</sup> ». Il importe donc de reconsidérer l'aspect historique qui est quelque méprisé et ignoré par Aristote. Car c'est avec beaucoup de difficultés conceptuelles qu'il arrive à fonder en raison, et logiquement, la naturalité de l'esclave. A ce sujet, Montesquieu dans *L'esprit des lois*, repris par Edmond Levy, n'a pas manqué de remarquer qu' « *Aristote veut prouver qu'il y'a des esclaves par nature, et ce qu'il dit ne le prouve guère*<sup>98</sup>. » Outre cette

---

<sup>97</sup> Edmond LEVY, « La théorie aristotélicienne de l'esclavage et ses contradictions » in *Mélanges* de Pierre Lévêque. Annales littéraires de l'Université de Besançon, 404, diffusé par les Belles Lettres, 95 Boulevard Raspail, Paris, 1989, p. 206.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 213.

méprise de l'historique au profit du biologique, la théorie de l'esclavage d'Aristote, ne manque pas de charrier avec elle d'autres problèmes de pertinences.

## V-2 La théorie aristotélicienne de l'esclavage comme instrumentalisation

Dans son entreprise liminaire de définition et de caractérisation de l'esclave, Aristote livre une réflexion soutenue sur la notion d'instrument. Et parmi les instruments, il en fait un catalogue en opérant une différence entre ceux animés et ceux inanimés qu'on peut sans risque de se tromper, identifier aux objets techniques dont on se sert pour réaliser avec moins d'effort et de labeur une entreprise, une œuvre. Pour lui, l'esclave est un instrument quoi qu'on lui reconnaisse de l'animation et du mouvement. Il n'est donc qu'en réalité, nonobstant la différence sans conséquence considérable qu'on puisse faire de lui et des autres instruments, qu'une espèce particulière d'instrument. Ainsi, identifier et définir l'esclave comme un instrument, n'est rien d'autre qu'une instrumentalisation pure et dure, ou en d'autres termes, partageant une sémantique similaire, une chosification ou une *réification* sans appel.

*L'esclave qui, lors de l'analyse génétique de l'oikia (...) apparaissait comme un membre d'une communauté visant la survie commune, apparaît au chapitre 4, quand l'oikia déjà constitué est devenue partie intégrante de la cité, comme instrument de la praxis du maître. On est ainsi passé d'un associé, même de rang inférieur, à un simple instrument<sup>99</sup>.*

Car l'esclave n'est pas reconnu comme un homme à part entière, mais comme un homme entièrement à part, et une chose dont on pourrait se servir à son gré et dont toute la nature n'est d'être que tel. L'instrumentalisation qui est fortement présente dans la théorie aristotélicienne de l'esclavage constitue à ce sujet l'un des terreaux favorables des moyens que mettent en œuvre aujourd'hui les modes de production capitalistes qui, littéralement, font fi de la dignité humaine pour la promotion de l'unique et de la tenace recherche de l'intérêt qui développe par le coup une éthique de la *pléonexie*. C'est la raison pour laquelle dans la présentation générale de l'ouvrage de David Ricardo sur les *Principes de l'économie politique et de l'impôt* qui est un ouvrage qui rend fortement hommage au capitalisme anglais en germe, Pierre Dockès ne manque pas de préciser clairement le projet heuristique de son auteur. Il en estime que contrairement à Marx qui « dit comment le capital produit des profits, (ce dernier) explique pourquoi le capital peut produire des

---

<sup>99</sup>*Ibid.*, p. 206.

profits, c'est la théorie de l'exploitation qui n'est pas présente dans l'œuvre ricardienne<sup>100</sup>. » Ici, on ne tient compte que de la production et des profits qu'elle doit générer. Ebénézer Njoh-Mouelle estime à ce titre que « la production devenant l'objectif principal, tout lui est subordonné : y compris l'homme lui-même<sup>101</sup>. » La subordination de l'homme au processus de production qui s'impose par une dictature techniciste sans appel, crée une situation de pauvreté et même de misère. Car pour lui, reprenant Nicolas Berdiaeff, dans un de ses articles intitulé « l'homme dans la civilisation technique » in *Rencontres Internationales de Genève 1947* pense que

*L'époque industrielle et capitaliste entraîne des conséquences psychologiques et morales inéluctables (...). Non seulement elle a créé le prolétariat et l'a placé dans une situation pénible et humiliante, mais elle a aussi porté un coup à l'homme en général. (...). On constate l'aliénation de la nature humaine (...): l'homme est considéré comme une chose<sup>102</sup>*

qui s'appauvrit, et est appauvrie intérieurement et physiquement. Et ceci est d'autant plus conséquent quand on sait avec Ebénézer Njoh-Mouelle que « lorsque l'homme devient un instrument passif d'un processus inhumain de production industrielle, il cesse d'être actif intérieurement, c'est-à-dire qu'il cesse de travailler de penser pour lui-même. Il perd la dimension de la profondeur<sup>103</sup>. » Le primat que met Aristote sur une propriété qui se veut être davantage privée, et dont fait partie intégrante l'esclave, n'a-t-il pas contribué à accentuer le volet néfaste des griefs qu'on peut lui faire ? Car dans sa théorie de l'esclavage, l'esclave n'est rien d'autre, comme il l'exprime lui-même, qu'un exécutant dont la fonction essentielle est de produire et de créer les biens nécessaires et indispensables à la vie des autres, dont la fonction essentielle est l'action et non la production ; l'action étant vie. Une telle analyse entachée de méprise envers l'homme-esclave, nous pousserait à nous demander si l'esclave n'est pas aussi destiné à la vie ? Sa vie n'aurait-elle de sens, s'il en a bien sûr une, que si celle de l'autre, c'est-à-dire de l'homme libre est assurée ?

Nous répondrons par l'affirmative dans la mesure où, les biens qu'il produit ne sont pas destinés primordialement à son usage. On pourrait donc conclure que dans la logique

---

<sup>100</sup>David RICARDO, *Des principes de l'économie politique et l'impôt*, nouvelle introduction de Pierre Dockes, traduction de P. Constancio et de Fonteyraud, Paris, Flammarion, 1977, p. 09.

<sup>101</sup>Ebénézer NJOH-MOUELLE, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, 2<sup>e</sup> édition, Editions Clé, 1970, p. 87.

<sup>102</sup>*Ibid.*

<sup>103</sup>*Ibid.*, p. 88.

aristotélicienne de ce qui constitue le principal point d'attraction de notre recherche, si l'homme libre est destiné à la vie, l'esclave lui, est destiné à la survie. C'est la raison sans doute pour laquelle il est instrumentalisé de telle sorte que son utilité se mesure au prorata de sa production. Car un esclave qui n'est plus à même de produire et de rendre compte de sa force physique, doit périr. L'esclave n'est en réalité esclave que dans sa capacité à produire. La théorie aristotélicienne de l'esclavage, à ce sujet, n'est non pas seulement instrumentalisation mais aussi aliénation, dans la mesure où, elle dépossède l'humain et lui nie ce qui fait sa caractéristique la plus fondamentale qui est sa dignité. L'article premier de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* sus-cité et exploité à l'entame de notre travail est plein de bonnes ambitions qui, aujourd'hui, tardent encore à se concrétiser et à devenir réalité. Car l'homme continue justement d'être traité, d'une manière ou d'une autre comme esclave bien que ce soit sous de formes hypostasiées.

### **V-3 Quelques formes modernes d'esclavage**

#### **V-3-1 La servitude pour dette**

Elle est une pratique qui, est aujourd'hui, répandue dans le monde et touche des millions de personnes. Elle consiste à rembourser par le truchement du travail, une dette contractée pour une raison ou pour une autre. Les circonstances qui conduisent à de telles situations sont diverses : emprunt destiné à financer un traitement médical, une dot, pour ne citer que celles-là. Le débiteur est ensuite astreint à travailler sans congé pour le compte du créancier jusqu'au remboursement de la dette. Les rémunérations étant toujours très basses, il arrive régulièrement que la dette ne soit pas époncée avant le décès de l'emprunteur et passe ainsi aux générations suivantes. D'autres personnes peuvent s'être engagées à payer leur entrée clandestine dans un pays par leur travail jusqu'à ce que leur dette soit remboursée. Toutefois les salaires sont tout juste suffisants pour survivre, si bien que le remboursement peut s'étendre sur des années. La servitude pour dette est donc une pratique qui se fonde et profite littéralement de l'état de misère des hommes qu'elle soumet à une inhumanité insupportable. Ce phénomène de servitude pour dette, dans le cadre du développement des pays africains, se voit clairement à travers les endettements contractés par ces derniers auprès des puissances coloniales, et qui leur coûtent toutes leurs richesses et leur liberté. Car les Africains n'ont plus le monopole de se mouvoir et de s'autogérer, parce que sous l'égide dévastatrice des Institutions de Breton Woods, notamment la

Banque Mondiale, le Fonds Monétaire Internationale, qui leur dictent la conduite à suivre. Les Africains sont donc aujourd'hui victimes du phénomène, internationalement répandu, de servitude pour dette.

### V-3-2 Le travail forcé

Le travail forcé constitue sans doute la forme la plus connue de l'esclavage moderne, entre autres parce que c'est la plus répandue dans les pays occidentaux. On parle généralement de travail forcé lorsque des personnes sont recrutées dans l'illégalité par des États, des partis politiques ou des particuliers, et forcées à travailler pour eux, le plus souvent sous la menace de sévices ou d'autres punitions.

A côté de ces deux formes d'esclavage moderne, on peut à titre supplétif, ajouter le travail des enfants et le mariage forcé ou précocé. La théorie aristotélicienne de l'esclavage a donc fait prospérer à des dimensions hautement considérables les nouveaux paradigmes de développement qui ne considèrent guère l'homme en tant qu'homme, mais comme un outil, une chose et un instrument dont ils privent complètement d'humanité en occultant toute dimension éthique et morale. A ce sujet, Simon Belinga Bessala, dans un article publié dans la revue universitaire camerounaise *Syllabus* estime que

*Le mode de développement postmoderne (...) ne prend pas en considération la dimension éthique de l'homme. Ici, l'accent porte essentiellement sur le développement de la technique, des industries et du capitalisme dévastateur. L'éducation de l'homme postmoderne ne consiste pas à débattre des problèmes de la cité (polis), mais plutôt à former des individus compétents, compétitifs et productifs. Toute formation doit être au service de la productivité et de la croissance économique. La recherche effrénée de l'argent, exclut des considérations axiologiques centrées sur l'humanisme<sup>104</sup>.*

De ce constat qui génère, somme toute, un peu de désolation, il arrive à la malheureuse et nécessaire conclusion selon laquelle «*formation, travail, compétences, compétitivité, productivité, entreprise et industrie* (constituent) *tout un curriculum de*

---

<sup>104</sup>SimonBELINGA BESSALA, « Modèles de développement : paradigmes passé, présent et à venir » in *Syllabus*. Revue scientifique interdisciplinaire de l'Ecole Normale Supérieure de Yaoundé. Séries lettres et sciences humaines, Vol.II, N°3, Youndé, Editions Clé, 2011, p. 87.

*formation de l'homme postmoderne*<sup>105</sup>. »Ce critique du postmodernisme remet en cause la nouvelle identité à partir de laquelle, l'homme d'aujourd'hui se définit ; laquelle identité n'est rien d'autre que le produit et la conséquence d'une théorie aristotélicienne aux relents *humanicides*. Ceci est d'autant plus important quand on sait avec Emmanuel Kant que l'homme ne doit jamais être pris comme un moyen mais toujours comme une fin. C'est la raison pour laquelle, il va penser dans son ouvrage *Fondements de la métaphysique des mœurs* que « *des êtres raisonnables sont tous sujets de la loi selon laquelle chacun d'eux ne doit jamais se traiter soi-même et traiter tous les autres simplement comme des moyens, mais toujours en même temps comme des fins en soi*<sup>106</sup>. » Cette allégation de Kant qui est estampillée d'une forte tonalité éthique, remet au cœur du débat, le statut ontologique de l'être-homme dans le rapport qu'il devrait entretenir avec lui-même, et la considération qu'il devrait avoir avec les autres dans l'accomplissement de toute action. Ainsi, si l'esclave d'Aristote est considéré comme un instrument indispensable à la production, une production qui n'est pas destinée à son propre épanouissement mais à celui d'un autre, alors il est considéré sans nul doute comme un moyen au service d'une fin qui n'est rien d'autre que l'épanouissement de l'autre, c'est-à-dire de l'homme dont il diffère naturellement. Cette logique est fortement répercutée une fois de plus par ce qu'on a baptisé les nouveaux paradigmes de développement subsumés sous une économie capitaliste qui, au lieu de permettre l'épanouissement de toute l'humanité, est devenue à tort un véritable goulot d'étranglement qui sert et fait grandir les intérêts des plus forts et des plus puissants tout en asservissant ceux qui le sont moins, c'est-à-dire les pauvres et le rebut de l'humanité.

La pensée de Jean Riss tranche littéralement avec cette tendance paradoxale en redéfinissant la mission première de l'économie. Pour lui, « *l'économie, avant d'être une science, est un lieu d'humanité, en ce sens elle dépasse toute science, c'est l'homme qui devient mesure de tout. Elle est vie et en même temps source de violence. (...) elle est d'abord une activité humaine, un lieu d'humanité*<sup>107</sup>. » C'est sans doute dans le même sillage que va s'inscrire la pensée de Jacques Généreux qui, dans son ouvrage *Economie politique, Introduction à l'analyse économique*, ne va pas manquer de définir fort extraordinairement la seule finalité légitime de l'économie qui ne sera rien d'autre que

---

<sup>105</sup> *Ibid.*

<sup>106</sup> Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de Victor Delbos, Editions Nathan, 1989, Deuxième section, p. 67.

<sup>107</sup> Jean RISS, *Les pauvres au secours de Dieu... ? Prêtre-ouvrier dans un monde de travail en crise*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 86.

*Le bien-être des hommes à commencer par celui des plus démunis. Par bien-être, il faut entendre la satisfaction de tous les besoins ; pas seulement ceux qui comblent les consommations marchandes, mais l'ensemble des aspirations échappant à toute évaluation monétaire : dignité, paix, sécurité, liberté, éducation, santé, loisir, qualité de l'environnement, bien-être des générations futures, etc<sup>108</sup>.*

Ce noble objectif et cette légitime finalité de l'économie ne semble pas s'identifier à la politique et à la philosophie des modes de production qui ont aujourd'hui pignon sur rue. Car elles ne considèrent pas l'homme comme une fin mais comme un moyen pour l'atteinte de leurs fins, qui ne sont rien d'autre qu'un enrichissement effréné et la prolifération de ce qu'on a appelé l'éthique de l'intérêt. Ainsi, pour Jean Riss, pour ce qui est par exemple du capitalisme, « *le but de l'activité économique pour le capital, est de faire de la richesse et non de la philanthropie. Ils (capitalistes) n'ont que faire de l'avenir de l'humanité<sup>109</sup>.* »

Ainsi, si la théorie aristotélicienne de l'esclavage était mise à la barre, elle ne serait pas indemne de toute culpabilité et serait même accusée, selon la nomenclature aujourd'hui du droit pénal, de crime contre l'humanité, car elle a contribué à nourrir, à alimenter et fait le lit des théories dont se servent aujourd'hui les nouveaux paradigmes de développement, qui ne considèrent pas l'humanité à la faveur de la définition qui est donnée de l'esclave comme un instrument au service de la production qui est devenue la finalité travestie de l'économie. Dans une suite qui s'impose nécessairement, on peut légitimement émettre la suspicion selon laquelle, c'est cette conception aristotélicienne de l'esclave qui a favorisé des pratiques comme la traite négrière et la colonisation.

#### **V-4La théorie aristotélicienne de l'esclavage face aux problèmes de la traite négrière et de la colonisation**

La théorie aristotélicienne de l'esclavage qui repose sur la sociobiologie avec la nature comme principe ordonnateur, cosmisant et parfait, a favorisé des pratiques comme la traite négrière et non loin de nous, la colonisation et une idéologie comme le nazisme. Car sur la base d'un certain nombre de paramètres notamment ceux raciaux, les occidentaux s'inspirant d'une pareille théorie essentialiste, ont pensé qu'ils devraient

---

<sup>108</sup> Jacques GENEREUX, *Economie politique. Introduction à l'analyse économique*, 4<sup>e</sup> édition, Editions Hachette, 2004, pp. 15-16.

<sup>109</sup> Jean RISS, *op. cit.*, p. 87.

disposer à leur guise des races ou mieux des hommes qui ne partageaient pas leur commune souche. Ils ont pensé qu'une humanité n'était seule valable : celle qui était la leur. A travers les phénomènes de la colonisation et de la traite négrière, les Occidentaux, qui en sont les principaux acteurs, se sont comportés comme s'ils étaient à la frontière et la frontière de l'humanité ; comme si l'humanité dont ils jouissaient n'était que leur singulier privilège. A ce sujet et davantage au sujet de l'esclavage, Hegel dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* n'a d'ailleurs pas, et à juste titre, manqué de déclarer que « l'esclavage a fait naître plus d'humanité parmi les Nègres<sup>110</sup>. » Une pareille thèse empreinte d'une totale négation de l'humanité négroïde, vient reconforter et consolider l'idée selon laquelle la théorie essentialiste de l'esclavage d'Aristote, est génératrice mieux encore, a inspiré de nombreuses pratiques humaines qui ont eu cours dans l'évolution de l'histoire. C'est la raison pour laquelle, il se trouve que nous soyons, et davantage les africains, aujourd'hui sous le joug d'une gamme variée d'esclavage et de servitude dont les origines restent parfois inavouées et implicites. Selon l'interprétation du récit biblique de l'histoire de Noé et de ses trois fils Sem, Cham et Japhet dont la véracité reste à confirmer, l'Africain subsumé sous la personne de Cham, serait maudit et naturellement esclave à cause de son attitude hilare et donc irresponsable devant la nudité de son père, ivre et diminué par les vertus dormitives du vin. Ainsi, selon Gaston Kelman, dans son ouvrage au titre apparemment paradoxal *Je suis noir et je n'aime pas le manioc*, Cham « aurait été maudit par (son père) qui lui aurait prédit une destinée d'esclave au service de ses frères Sem et Japhet, ancêtres des peuples blancs, bien entendu<sup>111</sup>. »

Etant nourri aux sources de cette thèse, dont nous exprimons une fois de plus une réserve au sujet de l'authenticité, le noir aujourd'hui se serait fait une portion congrue d'esclave. C'est pourquoi pour Gaston Kelman,

*Le noir participe à l'œuvre de pétrification de son image exotico-négative par l'essentialisation. C'est le procédé, (...), qui consiste à accepter ce que l'on dit de vous et à finir par en faire une vérité, un élément constitutif de votre identité, de votre personnalité. Elle enracine l'être dans un état originel dont il ne peut se défaire, et sur lequel n'influeraient nullement la culture, le milieu social et l'éducation<sup>112</sup>.*

Cette essentialisation que fustige Kelman dérive sur une auto-infériorisation et une auto-diabolisation qui peuvent se vérifier aujourd'hui à travers ce qu'il identifie lui-même

<sup>110</sup> HEGEL, *op. cit.*, p. 203.

<sup>111</sup> Gaston KELMAN, *Je suis noir et je n'aime pas le manioc*, Paris, Max Milo Editions, 2003, p. 20.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 70.

sous le vocable de *complexe de négrité*<sup>113</sup> qui, traduit l'idée selon laquelle, le paradigme et tout ce qui est positif, relèverait de la blancheur, et doit avoir pour criterium ou instrument de mesure l'occidentalité. Tout ce qui est bon, beau et bien est occidental. C'est l'une des raisons pour lesquelles, les africains et les africaines, tristes et mécontents de la mélanine de leur épiderme à laquelle ils n'accordent aucune valeur ; et voulant s'en débarrasser à cause de la gêne qu'ils en éprouvent, passent du temps à traumatiser leur peau par un acharnement cosmétique dans l'espoir que celle-ci devienne semblable et même identique à celle blanche. Quelle servitude continuent-ils d'entretenir en se niant ; en se reniant et en s'aliénant pour être comme les autres ? L'africain continue de faire prospérer *le complexe de négrité* qui n'a pour réelle incidence que de l'infantiliser. Et Kelman va plus loin en le définissant comme « *la conviction puérile, quasi pathologique, désespérée et tout aussi désespérante, que l'on peut passer du noir au blanc et du jour au lendemain par le décapage de la peau, le raidissement des cheveux et le recours à la chirurgie esthétique*<sup>114</sup>. » On va s'imaginer et se réconcilier avec l'idée selon laquelle, pour se libérer de son statut négroïde qui est devenu au cours de l'histoire, négatif afin de recouvrer une humanité reconnue de tous, il faut chercher à devenir comme l'autre avec la malheureuse implication et impossible alternative qu'on ne devient pas lui. Car la négrité a fortement été esquinée que l'appellation de nègre « *a été utilisée pendant des siècles et jusqu'au lendemain de la traite. Mais après la traite, véritable crime et génocide contre l'Afrique noire, le mot nègre était assimilé à une insulte. Nègre signifiait désormais esclave*<sup>115</sup>. »

Reconnaissant les atrocités génocidaires et liquidatrices qui ont atomisé l'humanité, notamment la race noire par l'intermédiaire de l'esclavage, et non loin de lui, la colonisation qui n'ont ménagé à aucun moment, la dialectique de l'infériorisation et de la domination, teintées de naturalité, Kelman l'invite à la libération. Car le problème n'est pas de continuer à adopter une attitude victimaire ou de *Bouc émissaire* mais « *réussir à se libérer l'esprit des sédiments négatifs qui ont été déposés par l'esclavage*<sup>116</sup>. » Ainsi, au lieu de prioriser le contingent qui passe par un mimétisme aveugle et aveuglant, l'homme-nègre, doublé d'un statut d'esclave, doit s'inventer et se réinventer pour devenir ce qu'il est en réalité. Une telle entreprise ne nécessite-t-elle pas des voies de recours ? Quelles sont

---

<sup>113</sup>*Ibid.*, p. 101.

<sup>114</sup>*Ibid.*, p. 159.

<sup>115</sup>*Ibid.*, p. 104.

<sup>116</sup>Gaston KELMAN, *op. cit.*, p. 125.

donc ces voies de recours de nature à restituer à l'homme nègre identifié comme esclave, et d'une manière générale l'esclave quel qu'il soit, sa véritable identité ontologique ?

## CHAPITRE VI :

### L'ALTERNATIVE POUR LA RECONNAISSANCE DE L'HUMANITE DE L'AUTRE

Si l'éthique de l'autre que prône Emmanuel Levinas à partir d'une approche phénoménologique de la réalité du visage, interpellant toute conscience à la reconnaissance de l'autre peut, selon nous, présenter quelques limites, c'est sans doute parce qu'elle ne manque pas de sacrifier à une certaine religiosité qui met en exergue le sentiment de ressemblance que les hommes partageraient avec un Créateur que les traditions religieuses d'obédience chrétienne ont bien voulu nommer Dieu. Et il est clairement dit dans le premier livre imprimé : « *et Dieu créa l'homme à son image ; il le créa à l'image de Dieu ; homme et femme il les créa*<sup>117</sup>. » Ainsi pour Emmanuel Levinas, le fait que l'homme ait été créé à l'image d'un Etre Transcendant, est une condition suffisante pour qu'on lui reconnaisse une certaine valeur et qu'on le prenne en considération. Car à travers son visage, l'humanité peut vivre l'épiphanie de la Transcendance. Une telle alternative, bien que pertinente à plus d'un point, et dont la consistance est renchéri par ceux qui croient en cet Etre Transcendant, n'est tout de même pas suffisante. Il en faut qui soit davantage conciliante. C'est la raison pour laquelle, comme alternative efficace pour la reconnaissance de l'humanité de l'autre, nous proposons la pensée et le travail qui ne sont rien d'autres que des modalités de véritable libération dans un monde en proie à la *misologie* et la haine de l'effort.

#### VI-1 Pensée comme modalité de libération

Les *Lumières*, sans leur dénier le statut d'une séquence historique de la philosophie précédant la Modernité, constituent parallèlement un large mouvement de pensée avec pour but de restituer à l'homme ce qui lui avait été arraché, c'est-à-dire son autonomie de pensée. C'est la raison pour laquelle, dans un ouvrage éponyme intitulé *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Emmanuel Kant, véritable figure de proue de cette révolution, ne va pas manquer de les définir comme « *la sortie de l'homme de l'état de tutelle dont il est lui-*

---

<sup>117</sup>*La sainte Bible*, nouvelle édition publiée sous la direction de S. EM. Le cardinal Lienart par la Bible pour tous, Paris, 1956, Genèse 1, 27.

*même responsable*<sup>118</sup>. » Cette définition aux allures jubilatoires d'Emanuel Kant, exprime à souhait, l'idée selon laquelle, les hommes ont connu et traversé un long épisode de leur histoire sous tutelle et esclaves, n'ayant pas la possibilité de se mouvoir et de penser d'eux-mêmes, dont il était temps de s'affranchir. C'est à juste titre que la devise qui sera adoptée pour piloter cette période où l'homme retrouve sa noblesse, recommande d'oser penser par soi-même, ou de se servir de son propre entendement : *sapere aude*. L'homme doit donc se libérer en disposant de son entendement. C'est la raison pour laquelle, il est indispensable à un esclave qui veut se libérer d'apprendre à se servir de sa raison dans la mesure où Aristote le définit comme celui qui ayant la raison, ne s'en sert pas. C'est la pensée ou la raison qui différencie l'homme de l'animal et constitue son essence. Car selon Descartes, l'homme est cette chose dont la nature est de penser et dont l'existence en dépend : « *je pense, donc je suis*<sup>119</sup>. » La pensée est donc une spécificité humaine.

### **VI-1-1 La pensée comme spécificité humaine**

Parler de spécificité, c'est faire référence à l'exclusivité qui revient à l'homme comme étant le seul être capable de penser. Bien que penser soit une entreprise qui nécessite une élévation et une dépense spirituelle d'une envergure supérieure, il n'y a que l'homme qui puisse bénéficier d'un tel privilège ; lequel privilège dont l'exercice est rendu possible par sa structure ontologique qui en fait un être doué de raison et par conséquent de langage. Et notre auteuren apporte une précision claire et évidente en ces termes :

*Parmi les animaux l'homme a un langage. Certes la voix est le signe du douloureux et de l'agréable, aussi la rencontre-t-on chez les animaux ; leur nature, en effet, est parvenue jusqu'au point d'éprouver la sensation du douloureux et de l'agréable et les signifier mutuellement. Mais le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste. Il n'y a en effet qu'une chose qui soit propre aux hommes par rapport aux autres animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres notions de ce genre*<sup>120</sup>.

Cette pensée d'Aristote développe à suffisance la supériorité qu'a le règne humain sur celui animal et sur les autres artifices de la nature. L'homme dispose naturellement

---

<sup>118</sup> Emmanuel KANT, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*, suivi de *Vers la paix perpétuelle* et de *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, présentation par Françoise Proust, traduction par Jean-François Poirier et Françoise Proust, Paris, GF Flammarion, 1991, p. 43.

<sup>119</sup> René DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 54.

<sup>120</sup> ARISTOTE, *Les politiques*, I, 2, 1253-a, §11-12, pp. 91-92.

d'un bien qui lui octroie la claire perception d'un certain nombre de notions dont n'en sont pas capables les plantes et autres créatures. C'est ainsi que dans la même veine, pour reconforter et consolider cette thèse, Descartes critiquant les anciens qui avaient estimé à tort, que les animaux avaient un langage, va préciser que bien qu'on leur reconnaisse un langage par abus, celui-ci est toutefois limité, car il lui manque du spirituel et, donc la pensée, dans la mesure où, la pensée est le fond spirituel du langage. Ainsi estimera-t-il qu'on « *ne doit pas confondre les paroles avec les mouvements naturels, qui témoignent les passions, et peuvent être imités par des machines aussi bien que les animaux ; ni penser, comme quelques anciens que les bêtes parlent, bien que nous n'entendions pas leur langage*<sup>121</sup>. » A travers ce recadrage conceptuel, Descartes épouse l'idée aristotélicienne selon laquelle, l'homme est le seul être capable de langage parce qu'il est capable de pensée. Ainsi, si par l'auxiliaire de sa déclaration universelle de la raison, il reconnaît la raison à égale répartition dans chaque homme à travers une formule devenue vedette et faisant recette en philosophie, la précision qui vaut la peine d'être faite, est que pour ne pas installer l'homme dans une attitude béate et passive qui se gargariserait de posséder la raison ou la pensée comme si cela était suffisant, il importe de rappeler avec Descartes que « *ce n'est pas assez d'avoir bon, mais le tout est de l'appliquer bien*<sup>122</sup>. » L'homme ne doit donc pas se contenter d'avoir la raison ou la pensée mais il doit manifester le courage et la volonté de s'en servir selon la sacrosainte devise héritée des *Lumières* qui garde aujourd'hui toute sa prépondérance et n'en a rien perdu. Il urge donc de penser et de penser par soi-même. Car une vie exempte et exonérée de toute pensée, est une vie sans réelle consistance et sans contenu. C'est une vie vide qui se laisse contrôler par la rigidité de l'instinct qui n'est rien d'autre que le partage du règne animal. Bref c'est une vie d'animosité qui exclut la possibilité d'une humanité. Mais la question qu'on se poserait à la suite de toutes ces analyses est celle de savoir à quoi sert la pensée ? En d'autres termes pourquoi penser ?

## **VI-1-2 Finalité de la pensée**

Parler de la finalité d'une chose, c'est déterminer le pourquoi cette chose. Ainsi, définir la finalité de la pensée, c'est préciser son but en répondant à la question : pourquoi

---

<sup>121</sup>René DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 70.

<sup>122</sup>*Ibid.*, p. 34.

pense-t-on ? Contrairement à ceux qui s'y livrent avec la simple ambition de s'y livrer, il convient de préciser que la pensée a une fonction utilitaire, qui s'inscrit en faux d'une manière générale, contre les mouvements et les tendances philosophiques estimant et soutenant la thèse selon laquelle, on penserait pour penser ou que la pensée n'aurait pour finalité légitime qu'elle-même. Elle est une nécessité dont la finalité se résumerait et résiderait dans l'assurance d'un mieux-être et d'un mieux-vivre. Ainsi, parallèlement, si une activité comme le travail, est une vocation qui a pour but d'améliorer le quotidien de l'homme, il en est de même pour la pensée. Ne pas travailler comme ne pas penser pour vivre mieux en supprimant l'hostilité de la nature, c'est s'exposer fatalement à la faim et à la fin. A la faim parce qu'à travers l'activité de penser, l'homme apprivoise mieux la nature en déterminant les lois qui la régissent, afin de mieux la comprendre. Le caractère prépondérant de la pensée remet totalement en cause ce fameux aphorisme, devenu fâcheusement populaire, et dont se servent le plus souvent les ennemis de la pensée pour s'en dédouaner : *primum vivere deinde philosophare* entendu : *vivre d'abord et philosopher ensuite*. Il convient pour mener une vie fondamentalement et solidement humaine, de philosopher d'abord afin de mieux vivre. Car quelle est la logique qui présiderait quand on vivrait d'abord et qu'on philosopherait ensuite ? Ou d'agir et de réfléchir par la suite sur les motivations et la finalité de son action, quand on sait que c'est la pensée qui doit diriger et fonder toute action humaine digne de ce nom ?

Il importe donc pour une vie qu'on veut réussie, que la pensée précède la vie. Car c'est elle, fruit de la raison qui constitue la garantie sûre de toute vie réussie. Et on pourrait se poser la question de savoir où voit-on vie réussie qui ne soit œuvre de pensée rigoureuse ? Bien que la pensée permette d'améliorer le quotidien de l'homme, elle ne se réduit pas à cette tâche qui reste, tout de même très noble même si certains animaux peuvent en faire autant. Elle permet à une échelle supérieure la réalisation d'une vie d'homme. Ainsi, la pensée, outre le fait qu'elle permet à l'homme de vivre, vie qu'il partage avec les autres créatures, lui permet plus encore de s'accomplir dans son existence d'homme, existence d'homme qui s'accompagne d'un certain nombre d'exigences, notamment celles liées à sa dignité. Il doit pour cela se donner et s'adonner à la pensée qui lui octroie pleinement et sans équivoque son statut d'homme, en l'affranchissant des diverses situations de servitudes dont il peut être victime. Bien qu'elle soit une entreprise dispendieuse et difficile, il doit s'y investir.

En résumé, pour Aristote, l'esclave en termes clairs est celui qui ne pense pas parce que ne se servant pas de sa raison. Cette définition de l'esclave devrait constituer une sonnette d'alarme pour tous ceux qui, possédant l'aptitude de penser, ne le font pas ou plus encore ne le font pas suffisamment ; ceux-là sont réellement esclaves, esclaves de leur instinct et de la nature. C'est la raison pour laquelle la pensée ou l'exercice des talents de la raison constitue une alternative sûre pour la libération et la reconnaissance de soi et d'autrui. Car pour Fabien Eboussi-Boulaga, la pensée notamment celle issue de toute entreprise juste et rigoureuse de la raison est « *une voie vers une qualité d'existence supérieure*<sup>123</sup>. » Car à travers la pensée, l'homme améliore son existence par le truchement de l'acquisition de conquêtes spirituelles supérieures. S'il est nécessaire de penser et même de bien penser pour mener une vie d'homme, est-il strictement suffisant de penser quand on sait qu'une vie ne peut pas qu'être faite de pensée ? Ainsi se poserait-on la question de savoir quelle serait l'autre alternative qui permettrait à l'homme, producteur de culture, de devenir selon le projet cartésien « *maître et possesseur de la nature*<sup>124</sup> » et donc libre.

## **VI-2 Le travail : une activité humaine, humanisante et une source de libération**

Selon les Saintes Ecritures, il est dit : « *l'homme ne vit pas seulement de pain*<sup>125</sup>. » Mais ce qu'il convient de noter à la suite de cette allégation qui, dégage une vérité certaine, est que quoique l'homme ne vive pas seulement de pain, il en vit tout de même. Quel est cet individu, à moins qu'il ne soit d'une nature supérieure, qui vivrait en faisant abstraction de pain ? Ainsi, si l'homme vit de pain, on se poserait légitimement la question de savoir quelle est la source ou l'origine du pain constituant, la garantie sans laquelle son existence serait hypothéquée, quand on sait de nos jours qu'il ne vit plus de la mansuétude originelle de la nature ou d'une divinité qui lui fournirait la pitance comme le peuple israélite qui, pendant son périple vers la terre promise, a été nourri par la manne venant du ciel ? C'est ce qui peut nous amener logiquement à nous poser la question de savoir quelle est l'origine du travail et quel peut en être sa valeur ?

---

<sup>123</sup> Fabien EBOUSSI-BOULAGA, *op. cit.*, p. 17.

<sup>124</sup> René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Œuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1953, p.168.

<sup>125</sup> *La sainte Bible*, Mathieu 4, 4.

## VI-2-1 Origine du travail

Après avoir désobéi aux commandements divins, Adam et son épouse Eve sont pourchassés et répudiés du Jardin d'Eden pour se prendre eux-mêmes en charge et pour répondre de leur acte. Par le fait même, le Créateur parallèlement à l'acte de répudiation qu'il formula à l'égard des hommes, les soustrait de la gratuité naturelle dont ils bénéficiaient à travers les dons de la nature. Désormais l'homme doit se nourrir et subvenir à ses besoins d'une manière générale par le fruit de ses efforts. Dieu dit à Adam :

*Parce que tu as écouté la voix de ta femme et que tu as mangé l'arbre dont je t'avais prescrit de ne pas manger, que maudit soit le sol (dans ton travail) ; tu t'en nourriras par un travail pénible tous les jours de ta vie. Il fera pousser pour toi des ronces et des épines, et tu mangeras les plantes des champs. A la sueur de ton visage tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes au sol<sup>126</sup>.*

Cette sanction divine que le commun des mortels a désignée sous le vocable de malédiction, comme si le divin, à qui on reconnaît toutes les perfections et toutes les bontés au rang desquelles la bénédiction, pouvait maudire, même s'il en est peut-être libre, marque le début du travail. L'idée du travail comme malédiction est certainement celle qui sera répercutée et aura droit de cité dans les sociétés gréco-latines. Car du latin *Tripalium*, le mot travail désigne un instrument de torture c'est-à-dire qu'il renvoie à l'idée de servitude, de souffrance, de peine. C'est la raison sans doute pour laquelle il était autrefois une activité réservée aux hommes qui ne faisaient pas partir de la fine fleur de la société et aux esclaves. C'est d'ailleurs en outre dans cette logique que s'inscrit Aristote. Ainsi, si le travail est activité servile et une malédiction dès ses origines, comment peut-il constituer de nos jours une source de libération et une entreprise humaine et humanisante ?

## VI-2-2 La valeur du travail

Parler de la valeur du travail, c'est présenter l'impact de ce dernier dans le processus de libération de l'homme et dans son humanisation. Dans son ouvrage *Le rôle du travail dans la transformation du singe en homme*, s'appuyant quelque peu sur des thèses évolutionnistes de Darwin, Friedrich Engels montre et démontre que c'est le travail qui a favorisé le passage de l'état de singe anthropoïde, un état inférieur à celui pleinement d'homme. Même si cette thèse ne bénéficie pas d'une véracité irréfragable, il convient tout

---

<sup>126</sup>*Ibid.*, Genèse 3, 17-19.

de même de noter le fait que le travail constitue une activité qui permet à l'homme de s'affirmer comme tel. C'est la raison pour laquelle, Hannah Arendt ne manque pas de le définir comme « *l'activité qui correspond au processus biologique du corps humain, dont la croissance spontanée le métabolisme et éventuellement la corruption, sont liés aux productions élémentaires dont le travail nourrit ce processus*<sup>127</sup>. » Cette définition du travail par Hannah Arendt, nous permet de dégager la double implication de celui-ci. Car d'une part, par ce dernier, l'homme produit les richesses ou les biens nécessaires à son existence. D'autre part il développe son corps et le maintient à l'existence. C'est dans cette logique qu'elle ne manque pas de conclure fort opportunément que « *la condition humaine du travail est la vie elle-même*<sup>128</sup>. » Ce qui implique qu'une vie sans travail est dénuée de consistance, d'épaisseur et expose l'homme à une servitude permanente dans la mesure où, selon Jean Riss,

*Avoir la maîtrise de sa vie et les moyens pour l'assumer, c'est une question de liberté, de responsabilité, de dignité. N'être prisonnier ou à la merci de qui que ce soit, ni de quoi que ce soit. C'est une certaine conscience de l'humanité. Aux yeux des autres, par son travail, tout homme existe, participe à la vie de la société, contribue à la vie économique. Abandonner cette responsabilité à un autre, ce serait perdre sa liberté, renoncer à sa dignité*<sup>129</sup>.

A travers cette analyse qui s'accompagne sans doute d'un certain nombre de convictions, Jean Riss définit le travail dans une dialectique qui met en exergue les concepts de liberté, de responsabilité et de dignité. Pour lui, le travail n'est rien d'autre qu'une source de libération par le fruit duquel, l'homme participe à la vie sociale notamment sur le plan économique, et dont la jouissance des produits qui y proviennent est de nature à fonder et à renforcer sa dignité. Car « *le travail, c'est la vie*<sup>130</sup> », une condition sans laquelle, l'homme ne s'affirmerait comme liberté ; laquelle liberté dont la corrélation directe est la responsabilité. C'est pourquoi le travail « *permet à tout homme d'être responsable de sa vie, d'être libre, de témoigner de sa dignité, d'avoir sa place dans la société, une place reconnue*<sup>131</sup>. » Ainsi, le travail est déterminé comme un facteur nécessaire à la reconnaissance et au respect de l'humanité dans la mesure où, à travers lui, l'homme affirme son humanité. Ce qui implique qu'un homme qui manifeste du dégoût et

---

<sup>127</sup> Hannah ARENDT, *La condition de l'homme moderne*, traduit de l'anglais par Georges Fradier, préface de Paul Ricoeur, Paris, Calman-Levy, 1961 et 1983, p. 41.

<sup>128</sup> *Ibid.*

<sup>129</sup> Jean RISS, *op. cit.*, p. 17.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 22.

qui ressent de la gêne pour les activités qui sont inhérentes au travail, nie et renie par conséquent son humanité. Car à travers la sentence que le Créateur prononce à l'égard de l'humanité à travers Adam et Eve ; sentence qui s'est identifiée à une malédiction, le travail est sacré et consacré comme une vocation dont l'humanité doit s'acquitter. Le travail apparaît comme une source de richesse et même la seule richesse de l'homme en ceci que « *la richesse du travailleur, la seule qu'il a, c'est son travail, grâce à lui il est un homme libre, respecté de l'autre*<sup>132</sup>. » A la liste non exhaustive des attributs évoqués en amont sur le travail à savoir la liberté, la responsabilité et la dignité, Jean Riss en rajoute un autre : le respect. Car à travers le travail, on acquiert de l'estime et de la notoriété qui sont aujourd'hui en crise à cause du démantèlement et de l'effritement de la table des valeurs. Qui respecte-t-on aujourd'hui ? Est-ce celui qui donne du sien pour augmenter les biens nécessaires à la vie de l'humanité ou est-ce un autre ? Le constat qu'on peut tristement faire est que le respect de nos jours, revient à tort à celui qui ne se tue pas à la tâche pour l'amélioration du quotidien de l'humanité. Ainsi Jean Riss en appelle à une prise de conscience de tout un chacun. Le respect qu'on doit manifester et accorder à l'égard des uns et des autres doit s'estimer au prorata de leur labeur. Qui ne travaille pas ne mérite pas non plus qu'on lui accorde un quelconque respect. Et le complexe teinté d'intrigues que l'on développe souvent au sujet de la valence du travail manuel et de celui intellectuel apparaît être très dangereux. L'on va souvent s'imaginer que le travail intellectuel a plus d'ascendance que celui manuel comme si l'intellectuel pouvait au quotidien se renforcer et régénérer ses énergies par le fruit résultant de ce seul travail. Ainsi,

*La distinction entre travail manuel et travail de l'esprit n'a aucun sens, elle est même dangereuse, elle introduit une cassure au sein de l'humanité. L'homme est tout entier dans son travail, il y exprime ce qu'il est, ce vers quoi il va. Qu'il soit aux champs, à l'atelier, dans le labo, en train de réfléchir ou en train d'écrire ou encore en train de prier, il y est tout entier. C'est toute la dignité du travail quel qu'il soit. Il n'y a pas un travail qui soit plus digne que l'autre. Si humble soit-il, il tire sa dignité de l'homme, de ce qu'il signifie pour l'homme, de ce que l'homme signifie de lui-même dans ce travail*<sup>133</sup>.

Ainsi, il n'y a aucune opportunité qui ait l'heureuse incidence de valoriser un type de travail et d'en dévaloriser un autre. Aucune circonstance, soit-elle atténuante, ne peut être accordée à la faveur d'une pareille entreprise ; laquelle entreprise serait une entreprise

---

<sup>132</sup>Ibid., p. 24.

<sup>133</sup>Ibid., p. 33.

très dangereuse. Car l'intellectuel a besoin du manouvrier tout comme le manouvrier a besoin de l'intellectuel ; ceci dans un rapport de complémentarité et non d'opposition. L'un et l'autre étant pris comme des fins et non comme moyens pour s'accomplir et accomplir l'histoire ; une histoire que l'homme construit en lui imprimant de la consistance. « *Par le travail l'homme assume son existence et son histoire*<sup>134</sup>. » L'histoire et l'existence ne seraient donc telles si l'homme ne les nourrissait au quotidien des ressources commises par son travail. Par son travail, l'homme exprime, décline et définit son identité, ce qu'il est en son essence. Par le travail, la possibilité est aussi offerte de dire la personnalité d'un individu, de déterminer s'il peut constituer un paradigme et un exemple à suivre pour et par les autres. C'est dans cette logique qu'on peut inscrire le point de vue de Martin Luther King qui, recommandait de s'appliquer à sa tâche de sorte que l'appréciation qui en ressorte, soit d'une facture positive et fasse unanimité. Car « *par leur travail les hommes disent quelque chose d'eux-mêmes*<sup>135</sup>. »

Celui qui dans l'oisiveté s'affaire à ne rien faire pour tout attendre des autres, manque de dire quelque chose de lui-même. C'est un homme oisieux et oisif. Ainsi, par le travail, il est possible d'enrayer l'oisiveté et même le vice et l'ennui comme l'estime Voltaire. Par le travail, l'homme est acteur de la vie sociale et par conséquent participe à sa réalisation. C'est la raison pour laquelle Jean Riss estime que « *travailler, c'est être acteur dans ce monde pour une société juste, une économie humaine, une humanité toujours nouvelle*<sup>136</sup>. » Celui qui se détourne donc de toute entreprise liée aux activités de labeur est un acteur qui participe à la non-réalisation de l'humanité qui, doit sans cesse s'actualiser et se donner une configuration toujours nouvelle. Le travail est donc une source de libération et donc une nécessité.

En résumé, il convient de dire en des termes très succincts que le travail libère des servitudes et rend l'esclave maître. Et c'est d'ailleurs Hegel qui a su bien l'exprimer dans sa théorie de la dialectique du maître et de l'esclave qui stipule que par le travail, l'esclave qui découvre la nature en se découvrant par une transformation positive, s'affranchit et devient le maître de son maître qui, dans l'inactivité, attendant comme un gui et un parasite d'être nourri des efforts de l'esclave, finit par dépérir. A travers la dialectique du maître et de l'esclave, Hegel nous donne là un enseignement magistral qui esquisse

---

<sup>134</sup>*Ibid.*, p. 35.

<sup>135</sup>*Ibid.*, p. 52.

<sup>136</sup>*Ibid.*, p. 73.

fondamentalement le point de vue d'Aristote pour qui le travail est une activité servile réservée à l'esclave, qui n'est par le fait même, rien d'autre qu'un *animal laborans*. Le travail est libération et constitue selon Hannah Arendt, *la condition de l'homme moderne* et selon Friedrich Engels reprenant les économistes, « *le travail, (...), est la source de toute richesse*<sup>137</sup>. » L'homme est donc un être contraint de travailler en vue de pérenniser son existence et de développer son humanité qui, au cours de l'histoire n'a pas manqué d'être nihilisée par des pratiques qui n'avaient qu'une finalité fatalement *humanicide*. Ainsi bien que le travail s'accompagne de peine, de souffrance et de contraintes, il demeure toutefois une alternative nécessaire pour la reconnaissance de l'homme.

---

<sup>137</sup> Friedrich ENGELS, *Le rôle du travail dans la transformation du singe en homme*, Collection philosophie, ouvrage numérique, p. 2.

## CONCLUSION PARTIELLE

Cette ultime partie qui est la troisième et la dernière, a servi dans un premier temps à évaluer la pertinence de la pensée de notre auteur sur sa théorie de l'esclavage, et dans un second temps, à présenter les solutions de nature, à restituer à l'homme rendu esclave par les déterminismes d'une nature établie comme infaillible, sa véritable identité. De tout ce qui précède, il convient de garder en mémoire que la théorie aristotélicienne de l'esclavage, à cause de sa méprise de l'humanité de l'esclave, a constitué un terreau favorable pour la germination et la prospérité d'un certain nombre de phénomènes comme l'exploitation de l'homme par l'homme, fortement présente dans les économies capitalistes dont la seule et l'unique motivation est la recherche de l'intérêt. Outre l'exploitation de l'homme par l'homme, nous avons énuméré des pratiques telles la colonisation et la traite négrière qui reposent sur les arguments sociobiologiques qui ont alimenté cette théorie de l'esclavage. Notre auteur, sur la base des convictions qui sont les siennes, sans certainement s'en rendre compte, négative et minore l'humanité de l'esclave qui, comme les autres hommes, bénéficient aussi d'une dignité humaine ; laquelle dignité humaine, doit être retrouvée aujourd'hui, par le truchement de la pensée et du travail qui, sont pour nous, des solutions efficaces à cette tâche.



CONCLUSION GENERALE

La présente recherche dont nous n'aurons pas l'outrecuidance d'avoir épuisé les pistes et les contours, reposait fondamentalement sur la théorie de l'esclavage développée dans *Les Politiques* d'Aristote, qui a constitué l'une des bases matérielles ayant permis, de dominer autant que faire se pouvait cette thématique. L'intrigue principale qui a constitué le déclic de cette recherche, repose sur l'idée selon laquelle, pour notre auteur, la nature aurait prédisposé certains à obéir et d'autres à commander. En d'autres termes, il y'en aurait qui naissent libres et d'autres privés de cette liberté. Cette manière de concevoir les choses, entraîne inévitablement une inquiétude, qui ne manque pas de remettre en cause le statut ontologique de l'homme en posant le problème de la reconnaissance de l'autre. Naît-il libre ou est-il l'être d'un autre comme l'aura philosophiquement pensé Aristote ? Pour évaluer la pensée de ce dernier, nous avons choisi de diviser notre travail en trois parties afin de dégager les options épistémologiques que voulait prôner notre auteur en théorisant avec une telle clarté sur l'esclavage, qu'il ne manque pas de légitimer aux dépens de ceux qui pensent qu'il n'est rien d'autre qu'une institution sociale qui repose en fin de compte sur l'argument de la force.

Dans la première partie subdivisée en deux chapitres et intitulée : « la conception aristotélicienne de l'homme libre et de l'esclave », il a été question pour nous de déterminer les natures de l'homme libre sous la modalité du maître, et de l'esclave sur les plans fonctionnel, axiologique et ontologique en répondant aux interrogations : qui est le maître ? Qu'est-ce que l'esclave ? La présentation que nous en avons faite, nous permet de conclure que l'homme libre est celui qui, comme son nom l'indique, jouit de la liberté, est appelé à exercer les talents de sa raison, et est destiné à la vie qui n'est rien d'autre qu'action ; alors que l'esclave n'est rien d'autre qu'un individu privé de liberté, appartenant à un autre et destiné à la production ; laquelle production est nécessaire à l'action qui est vie. Il n'est en outre, rien d'autre, qu'un moyen à l'atteinte d'une fin qui est la satisfaction des besoins existentiels de l'homme libre.

La deuxième partie, organisée aussi en deux chapitres, intitulée « l'essentialisation aristotélicienne de l'esclavage », a eu pour tâche de présenter la sociobiologie de l'esclavage d'Aristote. Cette sociobiologie ne repose sur rien d'autre que sur l'idée selon laquelle, les fonctions sociales qu'occupent, d'une part l'homme libre, et d'autre part l'esclave, sont irrécusablement liées à leur statut, déterminé par la nature. c'est la raison pour laquelle, les tâches serviles sont réservées à l'esclave, alors que celles qui sont empreintes de plus de majesté comme la politique et la philosophie, sont affaires

d'hommes libres. Pour solidifier, consolider et donner plus de crédit à sa thèse, notre auteur ne manque pas de critiquer avec véhémence l'esclavage conventionnel qui, peut quelquefois, mettre en péril l'ordre naturel parce que d'après lui, il est contre-nature.

La troisième partie qui n'est pas la moins importante en raison de sa position, subdivisée en deux chapitres, intitulée : « les problèmes de pertinence de la thèse aristotélicienne de l'esclavage », a constitué un exposé plus ou moins exhaustif, d'une part sur les crises liées à la pensée de notre auteur en ce qui est de sa théorie essentialiste de l'esclavage et de sa sociobiologie, et d'autre part nous y avons présenté l'alternative jugée nécessaire, pour la restauration d'une identité anthropologique sûre et sa valorisation. Car si Aristote a pensé que les uns sont naturellement esclaves et d'autres maîtres ou hommes libres, nous ne devons pas lui donner raison en nous conformant à ce déterminisme qui prive l'homme de ce qu'il a de plus essentiel, à savoir son humanité qui se renforce par des activités comme la pensée et le travail, activités spécifiquement humaines. La théorie aristotélicienne de l'esclavage a fait prospérer par la méprise qu'elle a développée sur l'homme notamment l'esclave, des phénomènes telles la traite négrière, la colonisation et l'exploitation de l'homme par l'homme, qui ont constitué des pivots favorables, pour le développement de certains continents comme l'Europe et l'Amérique, au détriment d'autres comme l'Afrique. Il convient de noter que l'homme est un être fondamentalement libre. Par conséquent, il doit être considéré comme tel et doit lui-même participer à ce que cette vérité se perpétue en s'actualisant. C'est la raison pour laquelle, il est vrai de dire avec Jean Riss qu' « *un homme n'a pas de prix (...) le plus riche (des hommes) ne sera jamais assez riche pour acheter un homme libre*<sup>138</sup>. » Ainsi la liberté devient une valeur, une prédisposition de l'esprit qu'on ne peut évaluer en termes monétaires. Car un homme libre et conscient de cet état de liberté, transcende tous les accessoires et toutes les contingences qu'offre le théâtre de la matérialité dont la dictature le ravale au rang de chose, d'instrument et de moyen utile à la satisfaction de fins parfois inavouées. Et Jean Riss estime encore, à l'opposé de cette vision de choses que « *dans la vie s'il y a quelqu'un sur lequel personne ne peut prétendre avoir de pouvoir c'est l'autre. Il n'a non seulement aucun droit sur lui, mais il en est responsable*<sup>139</sup>. » Cette allégation qui est riche en implications fait de la responsabilité, l'un des droits fondamentaux et peut-être même le seul, qu'un individu puisse avoir sur un autre. Ceci est d'autant plus significatif quand on

---

<sup>138</sup> Jean RISS, *op. cit.*, p. 89.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 109.

sait dans un passé récent, lointain et même aujourd'hui, qu'il y en a, pour des raisons qui sont le plus souvent affichées ou voilées, qui veulent définir les droits et les devoirs qui doivent régenter l'existence des autres. A cet effet, il convient de noter que

*Tout individu responsable, libéré de ses violences est un être tourné vers l'autre, accueillant l'autre, responsable de l'autre (...). Être responsable de l'autre c'est reconnaître ce qu'il a d'unique, ce qu'il m'offre d'unique, ce qu'il m'apporte d'unique. Il est l'autre, chacun, chacune est un univers à lui seul, un univers en pleine création. C'est cette reconnaissance de l'autre qui permet de fonder des relations fondées sur l'amour, il n'y a pas d'amour possible entre maître et esclave<sup>140</sup>*

dans la mesure où, chacun aspire au quotidien, à s'améliorer et à être meilleur. Nul ne se gargariserait donc de son statut d'esclave, sans chercher à s'en affranchir. Ainsi, tant qu'il existe des situations qui favorisent un état de servitude dans le monde, il n'y aura jamais un climat qui fasse prospérer un esprit d'harmonie. Le monde ne retrouvera sa vraie coloration que si l'on mettait fin à l'esclavage qui est encore partout présent, quoique, sous de formes hypostasiées ou transfigurées. Et pour que prospère un esprit de fraternité et de sollicitude dans le monde d'aujourd'hui, il faut selon Louis Althusser dont nous épousons la pensée *qu'en l'homme et entre les hommes arrive enfin le règne de l'homme<sup>141</sup>*. Les hommes doivent dans ce siècle qui est un siècle croulant sous la domination, sans conteste, de la technique et d'une course effrénée à l'enrichissement, tenir un langage humain et manifester des comportements et attitudes qui favorisent la reconnaissance en chaque être humain de ce qu'il a de plus essentiel, c'est-à-dire son humanité qui, doit pour cela, être respectée.

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>141</sup> Louis ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris, Editions La Découverte, 1986, p. 229.

# **BIBLIOGRAPHIE**

## OUVRAGES D'ARISTOTE

- 1- *Ethique de Nicomaque*, traduction, préface et notes par Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- 2- *Les Politiques*, traduction inédite, introduction, bibliographie, notes et index par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990.
- 3- *Métaphysique*, traduction et notes par J. Tricot, Tome 1, Livre A-Z, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000.

## AUTRES OUVRAGES CONSULTÉS

- 1- ALTHUSSER, Louis, *Pour Marx*, Paris, Editions La Découverte, 1986.
- 2- ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, traduit de l'anglais par Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961 et 1983.
- 3- DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, notes et commentaires de B. Huisman, préface de Mme Geneviève de Rodis-Lewis, Paris, Fernand Nathan, 1981.
- 4- DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, Paris, Nouveaux Classiques Larousse, 1973.
- 5- DURKHEIM, Emile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Quadrige/P.U.F., 1937.
- 6- EBOUSSI BOULAGA, Fabien, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1997.

- 7- ENGELS, Friedrich, *Le rôle du travail dans la transformation du singe en homme*, collection philosophique, PDF version Ebook ILV 1.4, 2009.
- 8- GENEUREUX, Jacques, *Economie politique. Introduction à l'analyse économique*, 4<sup>e</sup> édition, Paris, Editions Hachette, 2004.
- 9- HEGEL, Friedrich, *Les leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduction J. Gibelin, Paris, Vrin.
- 10- HENRI, Denis, *Histoire de la pensée économique*, Paris, Thémis P.U.F., 1966.
- 11- KANT, Emmanuel, *Qu'est-ce que les Lumières*, traduction J. Muglioni, Paris, Les Classiques philosophiques Hatier de la philosophie, 1999.
- 12- KANT, Emmanuel, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*, suivi de *Vers la paix perpétuelle* et de *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, présentation par Françoise Proust, traduction par Jean-François Poirier et Françoise Proust, Paris, GF Flammarion, 1991.
- 13- KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de Victor Delbos, Paris, Editions Nathan, 1989.
- 14- KELMAN, Gaston, *Je suis noir et je n'aime pas le manioc*, Paris, Max Milo Editions, 2003.
- 15- *La sainte Bible*, nouvelle édition publiée sous la direction de S. EM. Le cardinal Lienart par la Bible pour tous, Paris, 1956.
- 16- NJOH-MOUELLE, Ebénézer, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, 2<sup>e</sup> édition, Editions Clé, 1970.
- 17- PLATON, *La République*, traduction et notes par Robert Baccou, Paris, Garnier Frères, 1966.

- 18- RICARDO, David, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, nouvelle introduction de Pierre Dockes, traduction de P. Constancio et de Fonteyraud, Paris, Flammarion, 1977.
- 19- RISS, Jean, *Les pauvres au secours de Dieu... ? Prêtre-ouvrier dans un monde de travail en crise*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- 20- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Editions Garnier-Flammarion, 1962.

### ARTICLES

- 1- BELINGA BESSALA, Simon, « Modèles de développement : paradigmes passé, présent et à venir » in *Syllabus*. Revue scientifique interdisciplinaire de l'Ecole Normale Supérieure, Séries lettres et sciences humaines, Vol. II N°3, 2011, pp. 77-91.
- 2- LEVY, Edmond, « La théorie aristotélicienne de l'esclavage et ses contradictions » in *Mélanges* de Pierre Lévêque. Annales littéraires de l'Université de Besançon, 404, diffusé par les Belles Lettres, 95 Boulevard Raspail, Paris, 1989, pp. 197-213.
- 3- NATALI, Carlo, « L'élosion de l'oikos dans la République de Platon », in *Études sur la République*, M. Dixsaut (dir.), avec la coll d'A. Larivée, Vol. I, Paris, Vrin, 2005.

### USUELS

- 1- LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1926.
- 2- RUSS, Jacqueline, *Philosophie : les auteurs, les œuvres*, Paris, Larousse Bordas, 1996.

## **DOCUMENT ANNEXE**

- 1- Déclaration universelle des droits de l'homme, Novembre 2007.

## **WEBOGRAPHIE**

- 1- FEC – *FoliaElectronicaClassica*(Louvain-la-neuve) – Numéro 13 – Janvier-juin 2007.

## TABLE DES MATIERES

DEDICACE.....	i
REMERCIEMENTS.....	ii
RESUME.....	iii
ABSTRACT.....	iv
<b><i>INTRODUCTION GENERALE.....</i></b>	<b><i>1</i></b>
<b>PREMIERE PARTIE : LA CONCEPTION ARISTOTELICIENNE DE L’HOMME LIBRE ET DE L’ESCLAVE.....</b>	<b>6</b>
INTRODUCTION PARTIELLE.....	7
<b><i>CHAPITRE I : LA CONCEPTION ARISTOTELICIENNE DE L’HOMME LIBRE...8</i></b>	
I- QUI EST LE MAITRE OU QUI EST L’HOMME LIBRE ?.....	8
I-1 L’HOMME LIBRE : UN ETRE RAISONNABLE.....	9
I-2 L’HOMME LIBRE : UN HOMME AUX VERTUS SUPERIEURES OU ACCOMPLIES.....	12
I-2-1 LA TEMPERANCE.....	13
I-2-2 LE COURAGE.....	15
I-2-3 LA JUSTICE.....	16
I-3 L’HOMME LIBRE : UN CITOYEN.....	18
<b><i>CHAPITRE II : LA CONCEPTION ARISTOTELICIENNE DE L’ESCLAVE.....21</i></b>	
II- QU’EST-CE QUE L’ESCLAVE ?.....	21
II-1 L’ESCLAVE : UN CORPS.....	22
II-2 L’ESCLAVE : UNE PROPRIETE ET UN INSTRUMENT.....	24
II-3 L’ESCLAVE : UN ETRE AUX VERTUS INFERIEURES.....	27
II-4 L’ESCLAVE : UN APATRIDE.....	29
CONCLUSION PARTIELLE.....	31

**DEUXIEME PARTIE : L'ESSENTIALISATION ARISTOTELICIENNE DE L'ESCLAVAGE.....32**

INTRODUCTION PARTIELLE.....33

***CHAPITRE III : LA SOCIOBIOLOGIE DE LA THEORIE ARISTOTELICIENNE DE L'ESCLAVAGE.....34***

III LES FONCTIONS SOCIALES DE L'ESCLAVE ET DE L'HOMME LIBRE.....34

III-1 L'ECONOMIQUE COMME FONCTION PRINCIPALE DE L'ESCLAVE.....35

III-2 LE POLITIQUE ET LA PHILOSOPHIE COMME FONCTIONS PRINCIPALES DE L'HOMME LIBRE.....39

***CHAPITRE IV : NATURALISATION ET LEGITIMATION DE L'ESCLAVAGE DANS LA SOCIOBIOLOGIE D'ARISTOTE.....43***

IV LEGITIMATION DE L'ESCLAVAGE NATUREL ET CRITIQUE DE L'ESCLAVAGE CONVENTIONNEL.....43

IV-1 LEGITIMATION ET JUSTIFICATION DE L'ESCLAVAGE NATUREL.....43

IV-2 CRITIQUE DE L'ESCLAVAGE CONVENTIONNEL.....47

CONCLUSION PARTIELLE.....50

**TROISIEME PARTIE : LES PROBLEMES LIES A LA THEORIE ARISTOTELICIENNE DE L'ESCLAVAGE.....51**

INTRODUCTION PARTIELLE.....52

***CHAPITRE V : LES PROBLEMES DE PERTINENCE DE LA SOCIOBIOLOGIE D'ARISTOTE.....53***

V-1 DU BIOLOGIQUE ET DE L'HISTORIQUE.....53

V-2 LA THEORIE ARISTOTELICIENNE DE L'ESCLAVAGE COMME INSTRUMENTALISATION.....55

V-3 QUELQUES FORMES MODERNES D'ESCLAVAGE.....57

V-1-1 LA SERVITUDE POUR DETTE.....57

V-1-2 LE TRAVAIL FORCE.....	58
V-2 LA THEORIE ARISTOTELICIENNE DE L'ESCLAVAGE FACE AUX PROBLEMES DE LA TRAITE NEGRIERE ET DE LA COLONISATION.....	60
<b>CHAPITRE VI : L'ALTERNATIVE POUR LA RECONNAISSANCE DE L'HUMANITE DE L'AUTRE.....</b>	<b>64</b>
VI-1 LA PENSEE COMME MODALITE DE LIBERATION.....	64
VI-1-1 LA PENSEE COMME SPECIFICITE HUMAINE.....	65
VI-1-2 FINALITE DE LA PENSEE.....	66
VI-2 LE TRAVAIL : ACTIVITE HUMAINE, HUMANISANTE ET SOURCE DE LIBERATION.....	68
VI-2-1 ORIGINE DU TRAVAIL.....	69
VI-2-2 VALEUR DU TRAVAIL.....	69
CONCLUSION PARTIELLE.....	74
 <b>CONCLUSION GENERALE.....</b>	 <b>75</b>
 BIBLIOGRAPHIE.....	 79